verted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version

Control (Long Access years







مطرد الله فلسفة الطيي



مدخل إلى فلسفة الدين

دكتــور / محمد عثمان الخشت

كلية الآداب ــ جامعة القاهرة

الناشر

دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع (القالهرة)



الكتــــاب : مدخل إلى فلسفة الدين

المؤلسف : د. محمد عثمان الخشت

رقم الإيداع: ٢٠٠١/٤٧٢٤

الترقيم الدولس: ISBN

977 - 303 - 340 - 6

تاريخ النشر: ٢٠٠١

د : دار قباء

للطباعة والنشر والتوزيع حقوة الطبح والترجمة والاقتباس محفوظة

الإدارة

۸ شارع الحجاز ـ عمارة برج آمون
 الدور الأول ـ شقة ٦

۱۳۷۲۰۳۸ _ فاکس/ ۲۳۲۲۰۲۹

المكتبـــة:

١٠ شارع كامل صدقى الفجالة (القاهرة)
 ٣٣ ٧٩١٧٥٣١ (الفجالة)

المطابيسيع

مدينة العاشر من رمضان ـ المنطقة الصناعية (C1) مدينة العاشر من رمضان ـ المنطقة الصناعية

www. alinkya.com/kebaa e-mail: qabaa@naseej.com verted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)





متتكنت

أصبحت "فلسفة الدين" حقلا معرفيا مستقلا، ومبحثا فلسفيا منفصلا، له حدوده،ومناهجه، وموضوعاته،منذ نهاية القرن الثامن عشر،أي منذ ما يزيد عن قرنين من الزمان.

ومع ذلك فإن الإسامات العربية فيها لا تزال شحيحة،وفي كثير من الأحيان تخلط بينها وبين الميتافيزيقا، أو بينها وبين الميتافيزيقا، أو بينها وبين مقارنة الأديان وتريخها، وفي بعض الأحيان تخلط بينها وبين الفلسفة اليهودية أو المسيحية أو الإسلامية أو الفلسفات الدينية بشكل عام.

وفي الواقع أن فلسفة الدين مبحث مستقل عن كل تلك المجالات، وقد بدأ كمبحث فلسفي نسقي ومنظم، مع كنط في كتابه "الدين في حدود العقل وحده". لكن ولا شك كمان لهذا المبحث إرهاصات قبل ذلك؛ حيث كان للفلاسفة السابقين غالبا نظرات وتحليلات فلسفية لبعض الموضوعات الدينية، اكنها لا ترقى التشكل وتكون فلسفة للدين متكاملة العناصر والأركان ومحكمة المنهج تعتمد على العقل وحده ومبرأة عن الانحياز أو الدفاع اللاهوتي أو العقائدي.

والأمر هذا شبيه بنشأة علم المنطق مع أرسطو، فهو ليس مختر عا له من عدم، حيث كانت هناك إسهامات منطقية سابقة عليه سواء في الشرق أو الغرب، لكنها كانت إسهامات متناثرة ومختلطة بمبحث نظرية المعرفة وغيرها من المباحث الفلسفية. وجاء أرسطو فجعل المنطق مبحثا فلسفيا مستقلا، ومجالا معرفيا محكم المنهج ومحققا لشروط العلم .وهو بالضبط ما فعله كنط مع فلسفة الدين، لاسيما وأنه فحص الحقائق الدينية فحصا عقلانيا حرا، وحلل نفديا الدين من حيث هو دين، و تجنب طرق اللاهوت و أغراضه.

ويسعى هذا الكتاب إلى تعريف القارئ العربي و لاسيما طلاب الفلسفة بفلسفة الدين كمجال معرفي مستقل ومتميز، وعلاقته بالعلوم الأخرى وإيقافه على طائفة من الموضوعات التي يتناولها فلاسفة الدين، مثل: ماهية الدين، الألوهية، الوحي والنبوة، المعجزات، ماهية العبادات ووظيفتها، مشكلة الشر، الحياة الآخرة، ومنطق ارتقاء الدين.

وذلك بهدف إعدة التفكير العقلاني الحر في الدين من حيث هو دين، وتكويس معسرفة علمية ببنية وتكوين التفكير الديني. ويعتبر هذا أحد العوامل الرئيسية للخروج من دائرة التفكير الأسطوري في طبيعة العلاقة مع المطلق، وحلقة مهمة للانتقال من التقليد إلى الاجتهاد، ومن الاتباع إلى الاستقلال، ومن منهج حفظ المتون إلى منهج نقد الأفكار ؛ سعيا لتكوين رؤية علمية للكون والحياة.

ولالله من وراد القصر.

د. محمد عثمان الخُشت 1421 هـ /2001 م الفَطْيِكُ الْأَبْوَكِ مَا الدين؟



الفَطَيْكُ كَالْأَوْلُ

ما الديه؟



إن أحد مهام فلسفة الدين هي تحديد جوهر وماهية الدين من حيث هو دين، وهي تستعين على ذلك بعلوم متنوعة، لا لكي تنحاز إلى علم دون آخر، وإنما لكي تستخلص منها جميعا المعنى الكلي للدين، والجوهر المشترك الذي يسري في كل الأديان، سواء كانت صحيحة أم باطلة. ومن هنا فإننا سنقدم فيما يلي تعريفات العلوم المختلفة للدين، مثل علم اللغة، وعلم الاجتماع، وعلم النفس، فضلاً عن تعريفات الفلاسفة. مع تحليل لكل منها بهدف الوصول إلى تعريف كلي للدين من وجهة نظر فلسفة الدين. ثم نحدد أنواع الدين.

♦ التعريف اللغوي للدين:

عرف الرازي الدين لغويا فقال: "الدّينُ بالكسر: العادة والشأن. و دَانَهُ يدينه ديــناً بالكسر: أذله واستعبده، فَدَانَ. وفي الحديث: "الكيّس من دان نفسه وعمل لما بعد الموت". و الدّينُ أيضا: الجزاء والمكافأة ،يقال: دَانَ يدينه ديناً أي جازاه ،يقال: "كما تُدينُ تُدَانً"، أي كما تُجازي تُجازى بفعلك وبحسب ما عملت. وقوله تعالى: ﴿ أَئَانًا لَمَديهُ وَيُ أي لمجزيون محاسبون. ومنه :الدّيّانُ في صفة الله تعالى. و المَدينةُ الأمة، كأنهما أذلهما العمل، و دَانَهُ ملكه، وقيل: منه سمي المصسر مَدينةً . و الدّينُ أيضا الطاعة ،تقول: دَانَ له يدين ديناً، أي أطاعه. ومنه الدّينُ ، والجمع الأَدْيَانُ. ويقال: دَانَ بكذا ديّانَةً، فهو دَيّن، و تَدَيّنَ به، فهو مُتَدّيّن، و دَلْنَهُ تَدْييناً؛ وكله إلى دينه "(1).

وإذا حللنا هذا التعريف اللغوي للدين ،فيمكن تسجيل الملاحظات التالية:

I - الدين في اللغة هو العادة وربما أعتبر الدين عادة ؛ لأن الناس لا تعيش غالبا بدون دين سواء كان سماويا أو وضعيا؛ فالدين عادة إنسانية. 2-كذلك يكشف التعريف اللغوي للدين عن أنه "شأن"، وقريب من هذا أن الدين هو "الحال"، قال ابن سلام: "والدين الحال، قال لي أعرابي: لو رأيتني على دين غير هذه، أي حال غير هذه "(2).

والدين شان وحال ، ربما لأن الدين شأن إنساني محض، وحالة إنسانية بحستة، فالدين نظام اجتماعي، الحيوان بلا دين؛ لأنه ليس لديه هذا النظام، كما أنه لا يرتفع - فيما يشير هيجل- عن مستوى الإحساس، إلى مستوى التفكير، ولا يصعد إلى مستوى المطلق عن طريق الفكر.

وفي المنظور الإسلامي ليس معنى أن الحيوان بلا دين أنه بلا إيمان، فالقرآن يقول: ﴿ وَإِنْ مِنْ شَيْء إلا يُسَبِّحُ بِحَمْده وَلَكِنْ لا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ ﴾ (3)، كما أن الدين شأن إنساني، لأن الكنبياء بشر، لكن الدين موجه أيضا حسب القرآن – إلى الجن (انظر سورة الجن).

3-تشتق كلمة الدين في بعض الأحيان من فعل متعد بنفسه "دان يدينه دينا بالكسر"،أي "أذله واستعبده"،والمراد، أخضعه، وحكمه، وملك أمره، وقهره. ويسنطوي الدين بهذا المعنى على نوع من إخضاع أتباعه لنظام وقواعد، والستحكم في سلوكهم،وامتلاك أمور حياتهم بتدبيرها وتصريفها. ولذا نجد أن من "أسماء الله تعالى الديّان، قيل: هو القهّار، وقيل :هو الحاكم والقاضي. وهسو فعّسالٌ من دان الناس أي قَهرَهم على الطاعة يقال دنتُهم فدانوا، أي قَهرَتُهم فأطاعُوا. ومنه شعر الأعشي الحرثمازي يُخاطبُ النبيّ (عَلَيْ) : يا سيّد الناس وديّان العرب". ومنه الحديث: "كان عليّ ديّان هذه الأمة "...(4).

4- تؤخذ كلمة الدين كذلك من فعل متعد باللام دان له"، أي خضع له وأطاعه، ولذا في النعريف المذكور في التعريف المذكور أعدالا الذي يقول فيه الرازي: "الدين أيضا الطاعة ،تقول: دَانَ له يدين ديناً، أي أطاعه (5).

 ولذلك فإن الجرجاني اعتبر أن الشريعة تسمى دينا لأنها تطاع، يقول:" الشريعة من حيث إنها تطاع تسمى دينا"⁽⁷⁾.

5-من الدلالات اللغوية لكلمة الدين: الجزاء، من ذلك قولهم: " كما تدين تدان "(8).

6- من معانى الدين: الحساب، يقول ابن سلام: "الدين أيضا الحساب، قال الله تبارك و تعالى في الشهور: ﴿ مِنْهَا أَرْبَعَةٌ حُرُمٌ ذَلكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ﴾، ولهذا قيل ليوم القيامة: يوم الدين، إنما هو يوم الحساب "(9).

ولذلك يطلق على يوم القيامة يوم الدين، لأنه يوم حساب الناس على أعمالهم، هكذا قال المفسرون.

لكن لا مانع من وجهة نظري من أن يكون يوم القيامة سُمي بيوم الدين؛ لأنه الديوم الذي تخضع فيه الإنسانية خضوعا مطلقا لله تعالى تأسيسا على الفعل "دانه لده"، ولأن الله يخضعها إخضاعا قهريا تأسيسا على الفعل " دانه يدينه"، وهو يوم الدين كذلك ؛ لأنه اليوم الذي يظهر فيه ظهورا مطلقا أن الدين أي الشريعة هي الحق. فوصف يوم القيامة بأنه يوم الدين يتضمن المعاني المختلفة لكنه الدين وليس معنى واحدا.

7-كلمــة الديــن مشــتقة أيضــا من فعل متعد بالباء هو "دان بـــ" أي : آمن بـــ و اعتقده.

وفي الإنجليزية والفرنسية والألمانية نجد أن اشتقاق كلمة الدين Religion حما يقول لالاند- موضع جدل. فيستخرج معظم القدماء (لاكتانس، أوغسطين، سرفيوس) الدين Religio من religare ، ويرون فيه فكرة الربط: سواء الربط الواجب تجاه بعض الممارسات، أو الربط الجامع بين الناس، أو بين البشر والآلهة. - من جهة ثانية يشتق شيشرون الكلمة من relire بمعنى تجديد الرؤية بدقة.

ويرى ج. الأشلبيه أن كلمة Religio ، تبدو بنحو عام، أنها تعني في اللاتينية الإحساس المصحوب بخوف وتأنيب ضمير، بواجب ما تجاه الآلهة. لم يكن لدى

القدماء سوى كلمة Religions ديانات.عند لوكريس، تعني كلمة Religio المفردة دينا ما، الدين بوجه عام (10).

♦ التعريف الاصطلاحي للدين:

عرّف أهل الاصطلاح من أصحاب المعاجم وكتب التعريفات العربية، الدين بتعريفات متنوعة، منها:

1- الديسن وضع إلهي يدعو أصحاب العقول إلى قبول ما هو عند الرسول، كذا عرب ابسن الكمال، وعبارة غيره: وضع إلهي سائق لذوي العقول باختيارهم المحمود إلى الخير بالذات، وقال الحرالي: دين الله المرضي الذي لا لبس فيه ولا حباب عليه ولا عوج له، هو إطلاعه تعالى عبده على قيوميته الظاهرة بكل باد وفي كل باد وعلى كل باد وأظهر من كل باد وعظمته الخفية التي لا يشير إليها اسم ولا يحوزها رسم وهي مداد كل مداد (11).

♦ الفرق بين الدين والملة:

عرف الأحيان نجد من الأحيان نجد من الأحيان نجد من الأحيان نجد من يطلقون على الدين مصطلح الملة، فما الملة؟ وما الفرق بينها وبين الدين؟

ذكر الحرالي أن: الملة هي ما يدعو إليه هدى العقل المبلغ عن الله توحيده من ذوات الحنيفيين.

وقال الراغب :هي اسم لما شرعه الله لعباده على لسان أنبيائه ليتوصلوا به الى جواره (12).

وقال الرازي:" المِلَّةُ الدِّين والشريعة" (13).

والفرق بينها وبين الدين: أن الملة لا تضاف إلى النبي الذي يستند إليه، ولا تكساد توجد مضافة إلى الله، ولا إلى آحاد الأمة، ولا تستعمل إلا في جملة الشرائع دون آحادها (14).

أما الجرجاني فيرى أن :" الدين والملة متحدان بالذات، ومختلفان بالاعتبار؛ فإن الشريعة من حيث إنها تطاع تسمى دينا، ومن حيث إنها تجمع

تسمى ملة، ومن حيث إنها يرجع إليها تسمى مذهبا . وقيل الفرق بين الدين والملة والمذهب: أن الدين منسوب إلى الله تعالى، والملة منسوبة إلى الرسول، والمذهب منسوب إلى المجتهد" (15).

♦ التعريف الاجتماعي للدين:

يعرف دوركايم الدين فيقول: "إن أي دين هو منظومة متماسكة من المعتقدات والممارسات المتعلقة بأمور مقدسة، أي منفصلة، محرمة، وهي معتقدات وممارسات تجمع في إيلاف أخلاقي واحد، يدعى جامعا، كل الذين ينتمون إليه (16).

وأصبح هذا التعريف الذي قدمه دوركايم للدين الأكثر شيوعا في علم الاجتماع الديني ،حيث ظهر في قاموس أكسفورد لعلم الاجتماع الكن مع بعض التفصيل، إذ تم تعريف الدين على أنه: "مجموعة من المعتقدات والرموز والممارسات (كالشعائر مثلاً) التي تنهض على فكرة المقدس، والتي توحد بين المؤمنين بهذه المعتقدات في مجتمع ديني اجتماعي، والمقدس تقابل "العلماني أو الدنيوي"، لأن الأولى تتضمن مشاعر الخشية والرهبة. ويعرف علماء الاجتماع الدين بالإشارة إلى المقدس، وليس على أساس الإيمان بإله أو آلهة، لأن ذلك يجعل المقارنية ممكنة من الناحية الاجتماعية. فهناك بعض المذاهب من العقيدة البوذية ممئلا لا تتضمن الإيمان بإله. كذلك يوضع الدين في مقابلة مع السحر، لأن الثاني بنظر إليه باعتباره ممارسة فردية وغائية (تستهدف تحقيق أغراض معينة)"(17).

و للحظ من خلال هذين التعريفين أن علم الاجتماع ينظر إلى الدين على أنه ظاهرة اجتماعية تتصف بأنها:

- 1 منظومة أو نسق مترابط من العقائد ، و الرموز ، والممارسات ، التي تتميز بكونها مقدسة.
- 2- وهي في موضيع متميز ومنفصل عن سائر الأشياء؛ لأنها موضع خشية ورهبة، ومن المحرم المساس بها بشكل غير لائق.

- 3- تقوم هذه المنظومة الدينية بالجمع بين أتباعها في جماعة واحدة لها قيم أخلاقية مشتركة.
- 4- تقابل فكرة المقدس فكرة العلماني أو الدنيوي، فهي في موضع تقديس يسبب للمؤمنيان بها الخوف منها والرهبة. بينما الأمور الدنيوية أو العلمانية لا تنشئ مثل هذه المشاعر.
- 5- يركز علماء الاجتماع في فهمهم للدين على مفهوم المقدس، لا على مفهوم الألوهية، لأن الألوهية ليست أمرا مشتركا بين كل الأديان، فهناك بعض الفرق من الديانة البوذية لا تؤمن بالألوهية. والتركيز على المقدس كسمة مشتركة بين الأديان يفتح المجال لعلماء الاجتماع كي يقارنوا بين المجتمعات الدينية.
- 6- لا يوحد علماء الاجتماع بين الدين والسحر، لأن الدين ممارسة جماعية، بينما السحر ممارسة فردية وغائية (تستهدف تحقيق أغراض معينة).

وهنا يمكن التحفظ على السبب المذكور للتفرقة بين الاثنين الأن ليس السحر وحده الذي يستهدف أغراضا دنيوية فردية بجوار استهدافه لأغراض أخروية وكثير من الأديان تقوم في جوهرها على الرؤية السحرية للعالم، مثل الهندوسية.

والفارق الحقيقي بين الدين والسحر أن الممارسة الدينية تقوم على علاقة بين المتناهي واللامتناهي، ولأن السحر يعتمد على التأثير في الأشياء عن طريق كائسنات شيطانية أو أرواح ،أما الممارسات الدينية فتهدف-من بين ما تهدف إلى التواصل مع الإله عن طريق الروح وإذا ما هدف الإنسان إلى تحقيق مطالب دنيوية فإنه يتوجه في الصلاة إلى الله توجها نحو إرادة مطلقة يمكنها أن تحقق مطلب الإنسان أو لا تحققه، بينما الإنسان في الممارسة السحرية يريد أن يحقق رغباته الذاتية بواسطة الأرواح أو الشياطين التي هي تحت سيطرته، ثم يجبرها على فعل ما يريده.

ولذا فقد خالف كنط الصواب عندما ذهب إلى اعتبار الصلاة نوعا من السحر، فالموجودات الإنسانية - فيما يرى كنط - تلجأ في الصلاة إلى التفكير في الأشياء عن طريق الروح وليس بوسائل طبيعية (18).

♦ التعريف النفسى للدين:

توجد تعريفات مختلفة للدين في علم النفس، وتختلف هذه التعريفات تبعا للمدرسة النفسية التي تدرس الدين من زاوية نفسية، وتبعا للموقف الديني الذي يتبناه صحاحب المتعريف؛ فمنهم من يؤمن بالدين ، ويمارس طقوسه وشعائره أو لا يمارسها، ومنهم من يعتبره عرضا من أعراض الصراعات النفسية التي لم يتم علاجها . ومنهم من ينظرون إلى الدين نظرة مباينة للفريقين السابقين.

ومن أشهر التعريفات النفسية للدين تعريف اريك فروم في كتابه "التحليل النفسى والدين" ، وهو يعرف الدين بأنه :

"أي مذهب للفكر والعمل تشترك فيه جماعة ما، ويعطى للفرد إطارا للتوجيه وموضوعا للعبادة"(19).

ويفهم اريك الدين على هذا النحو الأنه قد وجدت ومازالت أديان كثيرة خارج التوحيد، ومع ذلك فإننا نربط تصور الدين بمذهب يدور حول الإله والقوى الفائقة على الطبيعة، كما نميل إلى اعتبار الديانة التوحيدية إطارا الفهم جميع الأديان الأخرى وتقويمها. وهكذا يصبح من المشكوك فيه أن نطلق بدقة اسم الأديان على أديان لا اله فيها كالبوذية والطاوية والكونفوشيوسية، وثمة مذاهب دنيوية كمذهب التسلط المعاصر authoritarianism لا نطلق عليها اسم الأديان، وان كانت تستحق هذا الاسم من الناحية النفسية. والأمر ببساطة هو أننا لا نملك كلمة نشير بها الى الدين بوصفه ظاهرة إنسانية عامة بحيث لا يتسلل تداع ما بنمط معين من الدين، فيلون تصورنا. ونظرا الافتقارنا لمثل هذه الكلمة، فإن فروم بستخدم كلمة دين بالمعنى المذكور في التعريف أعلاه.

ويؤكد فروم على أنه لا توجد حضارة فى الماضى، ويبدو أنه لا يمكن أن توجد حضارة فى المستقبل - دون أن يكون لها دين بهذا المعنى الواسع الذى يذهب اليه تعريفه. ومهما يكن من أمر، يرى فروم أننا لسنا بحاجة الى الوقوف عند هذه العبارة الوصفية وحدها. ذلك أن دراسة الإنسان تسمح لنا بادراك أن الحاجة إلى مذهب مشترك للتوجيه والى موضوع للعبادة - تضرب بجذورها عميقا فى أحوال الوجود الانساني. وقد حاول فروم فى كتابه "الانسان لنفسه"، تحليل طبيعة هذه الحاجة (20).

♦ التعريف الفلسفي للدين:

يـتعدد التعريف الفلسفي للدين بتنوع الفلاسفة؛ إذ لا يوجد اتفاق بين الفلاسفة على تحديد ماهية الدين، فكل منهم ينظر إليه من وجهة نظر خاصة، وهذه هي طبيعة الفلسفة، فالفلسفة ليست كيانا واحدا مثل العلم الرياضي أو الطبيعي، وإنما تتنوع بتنوع الفلاسفة، وفيما يلي بعض أهم التعريفات التي قدمها الفلاسفة للدين:

يقول كنط: "الدين هو معرفة الواجبات dutiesكلها باعتبارها أوامر إلهية (21). divine commands

أما هيجل فيرى أن " الدين هو الروح واعيا جوهره..، هو ارتفاع الروح مسن المتناهى إلى اللامتناهى "(22). وهكذا فإن مفهوم الدين عند هيجل يتحدد باختصار حالى أنه بحث المتناهي عن اللامتناهي، بحث الإنسان عن المطلق، ولقد أودعت الإنسانية - فيما يعتقد هيجل - أفكارها التي كونتها عن هذا الموضوع في الأديان بالإضافة إلى آرائها عن موقف الروح الإنساني من الألوهية والخلود. (23)

ومسن هسنا فسإن الدين بشكل عام هو علاقة للوعي الذاتي بالله أو بالروح المطلسق الذي يحقق ذاته في ذلك الوعي الذي من أجله بالذات يكون وجوده، يقول هيجل:

"لا يكون الله هو الله إلا بمقدار ما يعي ذاته بذاته، وفضلا عن هذا فإن معردته بذاته هي وعيه بها بواسطة الإنسان، ومعرفة الإنسان بالله تتحقق في

معرفته بنفسه في الله "(²⁴⁾. فالمطلق لا يعي ذاته إلا عبر الإنسان، ومن ثم فإن الدين هو معرفة الروح الإلهي لنفسه عن طريق الروح المنتاهي. ويتعين الله في الدين بوصفه منا بعد المنتاهي، (²⁵⁾ وفي الدين يرتفع الإنسان من المحدود إلى اللامحدود (²⁶⁾، ويذهب إلى ما بعد الفردي ويرتقى إلى الكلى. الدين هو ما يشعره الإنسان في وعيه بعدمية المحدود وتبعيته، فيبحث عن العلة ولا يسترجع صفاءه إلا بأن يضع نفسه أمام اللامحدودية.

ويقدم لالاند ثلاثة تعريفات في معجمه الفلسفي:

- أ- مؤسسة اجتماعية متميزة بوجود إيلاف من الأفراد، المتحدين: 1-بأداء بعض العبدات المنتظمة وباعتماد بعض الصيغ ؛ 2- بالاعتقاد في قيمة مطلقة، لا يمكن وضبع شبيء آخر في كفة ميزانها، وهو اعتقاد تهدف الجماعة إلى حفظه، 3- بتنسيب الفرد إلى قوة روحية أرفع من الإنسان، وهذه يُنظر إليها إما كقوة منتشرة، وإما كثيرة، وإما وحيدة، هي الله.
- ب- نســق فــردي لمشاعر واعتقادات وأفعال مألوفة، موضوعها الله. فالدين هو
 تحديد المطالبة بوجهة نظر الشعور والإيمان، إلى جانب وجهة نظر العلم .
- ج- الاحترام الضميري لقاعدة، لعادة، لشعور. "دين كلام الشرف". إن هذا المعنى، الذي قد يكون الأكثر قدما، كان في الماضي أكثر تداولا مما هو عليه البوم (27).

﴿ أَنواعِ الدينِ :

يمكن تصنيف أديان العالم في أنواع، تبعا لموقفها من الألوهية، ومن رؤيتها للإنسان والكون والحياة، والأسس التي تستند إليها، وتتمثل هذه الأنواع فيما يلي:

- * أديان الشرك:
- و هي التي تؤمن بتعدد الآلهة ،مثل بعض أديان مصر الفرعونية.
 - * أديان التسلسل الهرمي للآلهة:

وهي أديان الشرك القائلة بتسلسل الآلهة تسلسلا تفاضليا، وتوزع بينها المهام والوظائف،وترتبها ترتيبا هرميا من الأدنى إلى الأعلى،حتى تصل إلى الإله

الأكبر الذي تجعل له السيطرة والهيمنة عليها، مثل ديانة الإغريق التي تؤمن بآلهة متعددة متسلسلة، وفوقها جميعا رب الأرباب زيوس.

* أديان التوحيد:

وهي التي تؤمن بإله واحد،مثل اليهودية، و المسيحية، والإسلام.

* الدين الطبيعى:

إن الديس الطبيعي هو تعبير مستعمل خصوصاً في القرن الثامن عشر، ويشير إلى الاعتقاد في وجود الله وخلود الروح، دون الاعتقاد في الوحي والنبوة. فهسو مجموعة اعتقادات بوجود الله ورحمته، وبروحانية النفس وخلودها، وبالطابع الإلزامي للعمل الأخلاقي، باعتبارها كلها من وحي الوعي و "النور الداخلي " الذي يسنور كل إنسان. (قال روسو في اعترافه الذي أدلى به أمام كاهن سافوا): " أرى فسي الديس ما يضارع تقريبا مذهب وحدة الوجود أو الدين الطبيعي، الذي يدأب المسيحيون علسى خلطسه مسع الإلحاد أو اللادين، الذي يشكل العقيدة المعاكسة مباشرة "(28).

ومن وجهة نظر ج. لاشليبه أن ما سمي في القرن الثامن عشر باسم دين طبيعي، لم يكن له قط سوى وجود صنعي وأدبي (29). أي أنه لم يكن له وجود إلا على مستوى الكتابة النظرية عند بعض الفلاسفة، ولم يكن له أتباع من جمهور الناس، ولا تواجد في الحياة العملية.

ويرى هيوم أنه إذا كان منبع الدين في مرحلتي الشرك والتوحيد هو القلق إزاء أحداث الحياة والخوف من المجهول، ومن المشاهد أو المعلوم المتمثل في تقلب الظواهر الطبيعية، فضلا عن الأمل في المستقبل فإن منبع الدين الطبيعي هو حب الحقيقة والرغبة في رؤية عالم متجانس محكوم بالنظام، وإن كان هذا لا ينفى بقاء آثار فيه من مرحلتي الشرك والتوحيد ؛ فالدين الطبيعي يحركه بدرجة ما القلق والخوف والأمل، لكن منبعه الرئيسي والجوهري هو حب الحقيقة والرغبة في رؤية عالم متجانس يحكمه النظام، ويوجد هذا الدافع عند بعض العقول الفلسفية التي نمتك فرصة التفكير في هدوء وفراغ، وتصل إلى الإيمان بإله واحد يتصف

بكونــه حكيما مبدعا عليما قديرا... وينشأ هذا المعتقد عند الفلاسفة القائلين بالدين الطبيعــي عن دليل القصد والعناية الذي يثبت أن العالم بوحدة تصميمه، وتجانسه وانــتظامه والغائــية المسـيطرة على ظواهره وقوانينه، يدل على وجود إله حكيم يسيطر عليه.

وبطبيعة الحال فإن هيوم ينقد هذا الدليل على وجود الله ويشكك في صلحيته، فضلل عن تشكيكه في سائر الأدلة على وجود إله، مما يدل على أن هيوم ضد الدين أيا كان نوعه؟ لأنه يرفض الفرضية التي يقوم عليها أي دين... أعنى يرفض فرضية الله.

وما يهمنا في هذا السياق هو بيان رفض هيوم للفرض الذي يقوم عليه الدين الطبيعى،أعني فرض الله كمفسر لقصدية وغائية الكون؛ مما يعنى أن هيوم لم يقل ولم يؤمن بالدين الطبيعي عكس ما يظن البعض.

بالإضافة لهذا، ومع أن الدين الطبيعي هو دين الصفوة من بعض العقول الفلسفية، فإن هيوم يعتبر أن إيمان الدين الطبيعي بإله واحد حكيم عليم ليس معتقدا توحيديا خالصا؛ لأنه يوجد مضتلطا "بتصورات غير ورعة عن الطبيعة الإلهية "(30)على نحو ما هو موجود في الأديان الشائعة، فهو يكشف عن حاجة خاصة بالمثقفين الذين يقومون ب "تحليل نجاحات أبحاثهم بتأسيس الفرضية التي لا مفر منها للمعقولية الكاملة للواقع على تبعيتها لذكاء أسمى، وإنما مماثل للذكاء البشرى، مما يضمن لهذا الذكاء المقدرة على فهم هذا العالم، وفي هذا التأرجح الدائم بين الشرك والتوحيد، أو كذلك بين المذهبية اللاهوتية والتشكيكية الدينية، لا يمكن للدين الطبيعي إطلاقا تمثيل الانطواء المستقر الذي يظن أنه يحتويه؟ لأنه من جهة أولى، في برهنته، هو أقل صلابة مما يعتقد باعتبار أن البرهان الكوني اللاهوتي هـو حافر السرؤية السماوية، هو أيضا مرفوض بقدر البرهان الكوني اللاهوتي والناخري يدافع عنه المذهبيون، ومن جهة ثانية لأنه ليس دينا، حتى من وجهة النظر العلمية، لأكثرية غير المتعلمين، وإنما بالعكس هو الشكل النوعي للتدين المناسب للمثقفين المهتمين بالتأكد من أن القيمة آتى نذروا حياتهم لها، لفهم العالم والدفاع عصن غائيته، ليست دون جدوى. ويرفض هيوم ما ذهب إليه لوك من كون الإيمان عصن غائيته، ليست دون جدوى. ويرفض هيوم ما ذهب إليه لوك من كون الإيمان

بالديسن الطبيعي إيمانا للعقل وجزءاً من الفلسفة، إيمانا بأن العقل بإمكانه أن يتحكم بالحياة وأن يكتشف في الكون الانتظام الذي وضعه في الحقيقة فيه. وحتى التوحيد النقسي للفيلسوف نجده مشوبا ، ممزوجا بالهوى، وبخاصة بالهوى الذي يبديه العقل لنفسه، هوى بفعاليته بلا تحفظ ووهم بقدرته الكلية "(31).

♦ الدين العقلى الأخلاقي المحض:

هو الدين الذي حاول كنط أن يستنبطه من العقل الخالص، ولا يعني هذا أنه دعا إلى دين مستقل له سمات الأديان الفاعلة في التاريخ، بل هو مجرد استنباط نظري، أراد كنط به فقط أن يبين أن العقل الخالص له مبادئه الخاصة، ومعاييره، وهذه المبادئ والمعايير هي التي سيقوم بها كنط العقائد الدينية التي يزعم أصحابها أنها متوافقة مع العقل مع أنها ليست كذلك. ونظرا لأن ما قاله كنط في هذا الصدد غير مالوف لدارسي الأديان ، فإننا سنلقي الضوء جقدر من التفصيل على ما أسماه كنط بالدين العقلى الأخلاقي المحض.

جعل كينط العقل وحده بقوانينه الصارمة التي استنبطها في النقد، هو المقياس الدي يقيس به الإيمان الديني، بحيث يأتي غير مجاوز للعقل، بل يأتي مقيدا بقواعده وغير متعد لحدوده. ومن هنا فإن كنط يصرح تصريحا لا لبس فيه ولا مواربة: "الدين في حدود العقل وحده "، ذلك الكتاب الذي يعبر عنوانه بدقة عن مضمونه، ويتسق فيه الإعلان مع الممارسة، وإذا كانت عبارة كنط:" اضطررت أن ألغى المعرفة لكي أفسح مجالا للإيمان"، قد تثير بعض الالتباس، إذ كيف يضع كينط الدين في حدود العقل فقط، بينما سبق له أن قرر أنه ألغى المعرفة لإفساح المجال للإيمان هذا الالتباس يكون في موضعه لو فهم مقصد كنط من العبارة الأخيرة أنه يقصد المعرفة الإنسانية بوجه عام ، سواء كانت نظرية أو عملية، وأنه يقصد الإيمان الموحى به.

وفى الحقيقة أن هذا الالتباس يرتفع ويزول، وتصبح عبارته تلك عن المعرفة والإيمان متسقة مع مجموع فلسفته النقدية، إذا تم فهم مراد كنط على أنه

قصد الغساء قدرة المعرفة العلمية بمعناها الرياضي الفيزيائي على تحصيل يقين معرفى عن عالم ما بعد الطبيعة، حيث إن مجالها المشروع هو مجال عالم الطبيعة أو الستجربة الحسية أو عالم الظواهر ، لكي يفسح مجالا للإيمان الأخلاقي بعالم ما بعد الطبيعة، وهذا لا يعنى إفساح المجال للإيمان الديني الموحى به.

ثمــة فرق كبير عند كنط بين الإيمان الأخلاقي الفلسفى وبين الإيمان الديني الموحى به، فالأول مؤسس على الأخلاق، والثانى مؤسس على الوحي الإلهــى.

والوحى لا يجد لدي كنط مكانا معرفيا، وفي أحسن التقديرات إنه على "الرف" إن صح هذا التعبير، حيث حيده تحييدا تاما، إن لم يكن ألغاه تماما. وهذا يعنى تعطيل الوحى بلغة علم الكلم. لكنه رغم تحييده أو استبعاده للوحي، لم ينكر كلية وجود الله، بل سلم بوجود الله كمصادرة أخلاقية لميتافيزيقا الأخلاق بوصفها الأساس للدين العقلى المحض.

* فالأخلاق عنده لا تقوم إلا بالتسليم بثلاث مسلمات، هي:

- 1- وجود الله .
- 2- خلود الروح.
- 3- حرية الإرادة.

والدين العقلي هو دين أخلاقي، و مختلف عن الأديان التاريخية عامة، والسيهودية، والمسيحية خاصة، وما تلك الأخيرة إلا ثوبا مستعارا له، فهو دين يقيم نفسه على الأخلاق، ويقيم الأخلاق على العقل بخلاف الدين المسيحي كدين وضعي تاريخي (32) يقيم الأخلاق على مفهوم ملكوت الله.

فلسيس الديسن العقلى المحض دينا يوضع قبل الأخلاق ويعينها، بل هو دين مؤسس على العقل، لأنه يقوم على الأخلاق التي تقوم بدورها على العقل.

هــذا الانقلاب في الوضع ذو أهمية كبيرة. فإننا إذا قبلناه لم يعد هناك محل لأن نجعل الدين عبارة عن الاعتقاد اليقيني المطلق برمز من الرموز الغيبية، فمثل

هــذا الرمــز يقتضـــى معــارف لا نستطيع أن نملكها، لأنها تفترض موضوعات مجاوزة للإدراك الحسى.

فوجود الله وحرية الإرادة وخلود النفس ليست معارف نظرية يمكن إثباتها على ما يقول كنط مخالفا لأديان الوحى، وإنما هى اعتقادات وفق الدين العقلى المحض تعطى معنى لأفكار تؤدى بالعقل المحض النظرى إلى تصورها دون أن يستطيع إثباتها. ولهذا فإنها اعتقادات مشروعة رغم أنها ليست يقينية، كما أنها ليست اعتقادات فردية وذاتية خالصة لأن العقل قد افترضها نظرا لكونها ملائمة تمام الملاءمة للوضع الإنساني.

فلو كان لدينا عن الله وعن الخلود معرفة يقينية نظرية تامة لكان من المستحيل أخلاقيا ألا تستبد هذه الاعتقادات بإرادتنا، ولما كانت أخلاقيتا حينئذ إلا أخلاقية ميكانيكية، ولما كنا إلا دمي يحرك خيوطها الخوف والرغبة (33).

ولا تملك كذلك تلك الاعتقادات يقينا معرفيا لأنها تجاوز معارف الذهن السنظرية المقيدة بموضوعات التجربة، وهي لا تنبع من موضوعات حقيقية، وإنما من فكرة كائن أسمى يستحقق من خلال وجوده التوافق الكامل بين الفضيلة والسعادة،أي يصبح الفضلاء سعداء،وهذا هو ما يحققه الله في عالم آخر.

وعلى هذا فإن فكرة كائن أسمى ضرورية للأخلاق، لكن ليس معنى هذا أن الأخلاق تتأسس عليها، كما لا يعنى أن وحدة الفضيلة والسعادة عقيدة نظرية فى الدين العقلى المحض الذى هو فى جوهره دين أخلاقي، بل هى مجرد عقيدة عملية لا مناص من افتراضها لقيام الأخلاق.

فالوعي الأخلاقي الذي يتأسس عليه الدين العقلي المحض يخشي من عدم وحدة الفضيلة والسعادة في العالم... إنه يقر بأن الناس الأخيار يعانون بينما الناس الذين يفتقرون إلى الأخلاق ينعمون. فالطبيعة لا تتمشى مع الأخلاقية، والوعي الأخلاقي يعاني هذا الافتقاد للتعاون باعتباره ظلما (34) ولا يستطيع الوعي الأخلاقي أن يقبى هذا الظلم، ويصر على أن "الانسجام بين الأخلاق والطبيعة مفكر فيه على

أنه كائن بالضرورة، أي أنه مصادرة "(35). ويفهم هذا الانسجام على أنه ليس ارغية وإنما "مطلب للعقل "(36).

ويتطلب الواجب باعتباره جوهر الدين الأخلاقى، الدين العقلى المحض، عدم وحدة الأخلاق والطبيعة؛ وذلك من أجل أن يؤسس الإرادة بوصفها قدرة الاختيار بين الواجبات المؤسسة فى العقل والرغبات المؤسسة فى الطبيعة. لكن الوعبى الأخلاقى لا يمكنه أن يمتنع عن السعادة، ولذا يجب أن يفترض الانسجام بين الأخلاق والطبيعة.

فك نط يتأمل العلاقة بين الطبيعة والعقلانية من أجل الرابطة الضرورية بين الفضيلة والسعادة، قلب الخير الأقصى. انه يحتكم إلى "العقل غير المتحيز" الذى حما يقرر كنط لا يقبل الموقف الذى ستعامل فيه المخلوقات التى هى طبيعية وفى الوقت نفسه ذات أخلاقية، كما لو كانت مخلوقات طبيعية فقط(37).

ويسمى كنط القانون الأخلاقى واقعة العقل (38)، فالقانون الأخلاقى مقدم لى كواقعة، بينما الله والحرية والخلود وهى التى اعتبرها كنط مصادرات العقل العملي ليست وقائع للعقل، فهى لا تقدم لى على نحو مباشر، حيث أصل إليها على حد تعبير كنط بواسطة التأمل فيما ينبغي أن يكون عندما أجعل نفسي تشعر بأنها ملزمة بالقانون الأخلاقي.

و لا يستطيع العقل أن يقبل مفهوم الذات الأخلاقية المحددة فقط طبقا العلية الطبيعية. وبأسلوب مشابه لا يقبل العقل الخير الأقصى، أى الفضيلة، إلا إذا كان يمكن الوصول إليها. ولا يقبل العقل الخير الكامل إلا إذا كان يوجد تفهم لوجود قوة فى العالم قادرة على التأثير فى توزيع السعادة بنسب عادلة طبقا للفضيلة. ونحن لا نملك حسب كنط معرفة مباشرة ولا حدسا عقليا بهذه الموضوعات أكثر من كونها حاجات يكتشفها العقل عندما يحاول أن يجعل وضع الإنسان معقولا بوصفه ذاتا موجودة على أساس القانون الأخلاقي.

وإذا كنا لا نملك وعيا مباشرا بالرابطة بين الفضيلة والسعادة، فإن كنط يخبرنا بأنه بدون التسليم بهذه الرابطة سيكون القانون الأخلاقي "وهميا وزائفا " (39).

وليس من الصواب رؤية انتقال كنط من الأخلاق إلى الدين بوصفه سقطة لاهوتية (40)، ذلك أنه لا يؤسس الأخلاق على الدين، بل يؤسس الدين على الأخلاق.

ويقوم كنط بتأويل المسيحية على نحو يقربها من ميتافيزيقا العقل العملى، بحيث تأتى مؤسسة على الأخلاق العقلية المحض، فهي من وجهة نظره في "نقد العقل العملى حتى لو لم ننظر إليها بعد على أنها مذهب ديني، لأنها تأمر بالالتزام الخلقي الرفيع، وتعلن في الوقت ذاته أن الإنسان لا يمكن أن يصل إلا إلى الفضيلة، والأخلاق، أي إلى التصميم على الفعل وفقا للقانون واحتراما له، وتتبه إلى الدوافع النجسة التي يمكن أن تفسد نواياه في كل لحظة. فهي إذن من وجهة نظر كنط ترى من الضروري التقدم اللانهائي نحو القداسة، وبهذا تبعث الأمل في استمرار الحياة الأخلاقية. وإذا كانت تعلن أن هذا الستقدم يمكن أن يبدأ في حياتنا الدنيا هذه، فإنها بذلك تقر بأن السعادة المناظرة لذلك ليست في مقدورنا، ولا يمكن أن نفوز بها إلا في حياة أخرى نرجوها "(41).

ومن الواضح أن تأويل كنط هنا للمسيحية ،وإن كان يقبض على مبدأ أصيل فيها، إلا أن هذا المبدأ لا يميزها وحدها كديانة بين سائر الديانات، إذ أن هذا مبدأ مشترك بين ديانات العالم، فهو مبدأ يدخل في صميم مفهوم الدين بعامة سواء كان موحى به أو من وضع العقل الإنساني ذاته.

وإذا كان يمكن الاعتراض على تأويل كنط للمسيحية بأنه يستلزم عودا إلى الأخلاق اللاهوتية بوصفها أخلاقا مؤسسة على مفاهيم دينية، فإن كنط يرفض فهم رأيه على هذا النحو، ويقول إن "المبدأ المسيحي للأخلاق ليس لاهوتيا، (وبالتالي ليس تشريعا خارجيا)، بل هو النشريع الذاتى للعقل المحض العملى بذاته، لان هذه الأخلاق تجعل من معرفة الله ومن إرادته الأساس، لا لهذه القوانين، بل للأمل في

بلوغ الخير الأسمى بشرط مراعاة القوانين، لأنها تضع الدافع الحقيقى، الخليق بأن يجعلنا نراعيها، لا فى النتائج المرجوة منها، بل فقط فى تصور الواجب، بوصفه الأمر الوحيد الذى تجعلنا مراعاته الأمينة جديرين بالحصول على هذه النتائج... وهكذا يبقى كل شيء هاهنا نزيها ومؤسسا فقط على الواجب، دون أن يستطيع الخوف أو الرجاء، كدافعين، أن يؤخذا كمبادئ لأنهما إذا صارا مبدأين، دمرا كل القيمة الأخلاقية للأفعال.. فالأخلاق ليست فى حقيقة الأمر إذن المذهب الذي يعلمنا كيف يجب علينا أن كيف يجب علينا أن نجعل أنفسنا جديرين بالسعادة. وفقط حين يُضاف إليها الدين، يدخل فينا الأمل في أن نشارك ذات يوم في السعادة بالقدر الذي سعينا به أن نكون جديرين بها... فالأمل فى تحصيل السعادة لا يبدأ إلا مع الدين "(42).

ويعنى هذا عند كنط أن الأخلاق تؤدى إلى الدين، لكنها لا تتأسس عليه البتة، وإنما تتأسس على التشريع الذاتى للعقل المحض العملى. ومن ثم فإن الدين السذى تسؤدى إليه الأخلاق الكنطية ليس هو دين الوحى، وإنما دين العقل المحض السذى لا يلجاً مطلقاً إلى دوافع خارجية أجنبية عنه مثل الخوف والرغبة اللذين تأسس عليهما أخلاقية أديان الوحى (43).

وإذا كان كنط قد حاول تأويل المسيحية لتتفق مع مذهبه الخاص فليس هذا إلا تكتيكا لدرء شبهه التعارض، وفي كل الأحوال ليس هذا التأويل إلا تعبيرا عن فهم خاص غير ذي علاقة بالمعنى الموضوعي الذي يقدمه الإيمان المسيحي.

وإذا نحينا جانبا تأويل كنط للمسيحية باعتباره غير موضوعي، فسنجد نظرية كنط الأخلاقية تدخلنا في الدين، ولكن الدين مفهوم على نحو جديد. فإذا كانت الأديان المنزلة في نظر كنط تفرض الاعتقاد باسم السلطة أو القدرة الإلهية، وعلى هذا النحو فإنها تخاطب العاطفة وحدها ولا تخاطب العقل، فإن الدين العقلي المحض عند كنط صدريح في استناده إلى القناعة التي يمليها علينا العقل نفسه، وهو العقل ذاته الذي يبرر علمنا بالأشياء الطبيعية. وهذه القناعة أبعد من أن تفرض علينا من الخارج. فهسي قناعة عقلانية خالصة. ويكمن العنصر الديني في نظرية كنط في الأمل بأن جهودنا النازعة إلى إقامة ملكوت العدالة والسعادة لن تضيع عبنا.

وهكذا فإن الدين العقلى المحض دين أخلاقى خالص، لا يزود الإرادة بأى باعث جديد. ودوره عبارة عن أن يبرز فينا الأمل فى أن نشارك بأفعالنا، المنعزلة في ذاتها، فى تحقيق نظام أخلاقى قوامه الانسجام بين العدالة والسعادة، بصرف النظر عن البواعث. ومن ثم فإن الأخلاق التى هى المبدأ هى أيضا فى آخر الأمر غاية العمل على حد تعبير أميل بوترو (44).

وما دام الدين العقلى المحض مؤسسا على الأخلاق، ومنتهيا اليها، فإن كنط لا يرضى بالطقوس والشعائر والعبادات الموجودة في الأديان التاريخية بديلا عن الالتزام الخلقى، ويجعل العبادة الحقيقية كامنة في السلوك الأخلاقي القويم النابع من الإرادة الحرة والتشريع الذاتي للعقل العملى المحض. والدين العقلي لا يشتمل مثل الدين التاريخي على حركات عملية تهدف إلى إنتاج القداسة بداخلنا والتأثير على ما فوق الحسى؛ لأن كنط يعتقد أن عالم الطبيعة لا يؤثر في عالم ما بعد الطبيعة، ومن شم فالإنسان لا يمكنه أن يؤثر في الألوهية عن طريق الطقوس والشعائر والدعاء.

الحواشي

- (1) الرازي، مختار الصحاح، ص 91.
- (2) ابن سلام، غريب الحديث، ج 3 /ص 136.
 - (3) الإسراء:44.
- (4) ابن الأثير ، النهاية في غريب الحديث، ج 2 /ص 148.
 - (5) الرازي، مختار الصحاح، ص 91.
- (6) أبن الأثير، النهاية في غريب الحديث، ج 2 /ص 148.
 - (7) الجرجاني، التعريفات ،ص 141.
 - (8) ابن سلام، غريب الحديث، ج 3 /ص 136.
 - (9) ابن سلام ،غریب الحدیث، ج 3 /ص 136.
- (10) لالاند، معجم لالاند الفلسفي التقني، مترجم إلى العربية تحت عنوان "موسوعة لا لاند الفلسفية"،ترجمة د.خليل أحمد خليل،تعهده وأشرف عليه حصرا: أحمد عويدات،بيروت-باريس،دار عويدات،1996مط 1،ج3/ص1203-1204.
 - (11) المناوي، التوقيف على مهمات التعاريف، 344.
 - (12) المناوي، التوقيف على مهمات التعاريف ، 674.
 - (13) الرازي، مختار الصحاح، 264.
 - (14) المناوي، التوقيف على مهمات التعاريف ، 674.
 - (15) الجرجاني، التعريفات ، 141.
- (16) دوركسايم، الصسور الأولسية للحياة الدينية ،65،عن: لالاند، معجم لالاند الفلسفي التقني،3/3/120.
- (17)جــوردون مارشال،موســوعة علــم الاجتماع،ترجمة د.محمد الجوهري وآخرين، مصر،المجلس الأعلى للنقافة،2000،ط1 ،ج2،ص751.
- (18) Kant, Religion Within the Limits of Reason Alone ,pp.182-3.
- (19) إريك فروم، التحليل النفسي والدين،ترجمة فؤاد كامل،القاهرة،مكتبة غريب،1977م، ص25.
 - (20) المرجع السابق، الصفحة نفسها.

- (21) Kant, Religion within the Limits of Reason Alone, tr., T. M. Greene and H. H. Hudson. Chicago, The Open Court Publishing Company (Ger. 1793), 1934. p. 142.
- (22) Hegel, Lectures on the Philosophy of Religion, Lectures of 1827. Ed. P.C. Hodgson, tr. by R.F. Brown, P.C. Hodgson, and J.M. Stewart with the assistance of H.S. Havis. University of California Press, 1988. p.405.
- (23) Hegel, Lectures on the Philosophy of Religion, p.57.
- (24) Hegel, Enzyklopadie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830), ed. F. Nicolin and 0. poggeler. Hamburg: Felix Meiner, 1969.para.,564.
- (25) Hegel, Lectures on the Philosophy of Religion ,p.162.
- (26) Ibid.
- (27) لالاند، معجم لالاند الفلسفي التقني، 1204/3 وما بعدها.

(28) Rousseau, Emile, liv. VI.

عن: لالاند،معجم لالاند الفلسفي الثقني، 1205-1206-1206.

(29) المرجع السابق،3/1205.

- (30) Hume, The Natural History of Religion, P. 85
- (31) جاكليــن لاغــريه، الديــن الطبيعى، ترجمة منصور القاضى، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع،1993، ص85-86.
- (32) جديسر بالتتويه أن كنط يعتبر أديان الوحى أديانا وضعية تاريخية، ومعنى هذا أنه يستخدم مصطلحى الوضعى والتاريخى بطريقة مخالفة لاستخدام هذين المصطلحين الآن ، حيست إن الكتابات المعاصرة درجت على التمييز بين الأديان السماوية، أديان الوحسى، وبيسن الأديان الوضعية التاريخية باعتبارها أديانا غير موحى بها. أما كنط فأديان الوحى عنده أديان وضعية تقوم على عقيدة تم إبلاغها إلينا بالرواية التاريخية، ومسن تسم فهى تقدم إيمانا تاريخيا وليس عقلانيا أخلاقيا. لكن يمكن أن يتحول الدين الوضعى إلى دين عقلاني أو طبيعى إذا آمن به أتباعه بناء على قناعات عقلانية فقط، وهو ما لا يحدث إلا قليلا وعلى نحو عرضى من وجهة نظر كنط. انظر:
- Kant, Religion within the Limits of Reason Alone, p.102, ff., 122 ff., 135, 143-4, 151, 177.

- (33) بوترو، فلسفة كانط، ترجمة د. عثمان أمين، ص 379.
- (34) R. Z. Friedman, "Hypocrisy and the Highest Good: Hegel On Kant's Transition from Morality to Religion", Journal of the History of Philosophy, October, 1986, P. 505.
- (35) G. W. F. Hegel, Phanomenologie des Geistes, Hamburg, Johavnes Hoffmeister, 1952, S. 426.
- -Phenomenology of Spirit, tr. by A. V. Miller, Oxford, 1977, P. 367.
- (36) Hegel, Phanomenologie, S. 427.
- Hegel, Phenomenology, P. 367.
- (37) Friedman, "Hypocrisy and the Highest Good", P. 507.
- -Kant, Kritik der Praktischen Vernunft, Werke, Prussian AK., 5: 110.
 Critique of Practical Reason, tr. by L. W. Beck, Indianapolis, Bobbs Merrill, 1956, P. 114-5.
- (38) Kant, Kritik der Praktischien Vernunft, 5:31.
 - ___ Critique of Practical Reason, P. 31.
- (39) Kant, Kritik der Praktischen Vernunft, 5:114.
 - ___Critique of Practical Reason, P. 118.
- (40) Friedman, "The Importance and Function of Kant's Highest Good", Journal of History of Philosophy, July, 1974,325 ff.
- (41) انظر: عبد الرحمن بدوي، الأخلاق عند كنت، الكويت، وكالة المطبوعات 1979، ص 152.
- (42) كنط، نقد العقل العملى، ط 1 ،ص 232- 235. عن عبد الرحمن بدوى، الأخلاق عند كنت، ص 53 ا-154.
- (43) A. wood, Kant's Moral Religion, Ithaca, Cornell University Press, 1970, P.123 ff.
 - (44) بوترو، فلسفة كانط، ص 380.



الفَطْيِلُ الثَّانِيُ مَا فَلْسَفَةُ الدين؟ ما فلسفة الدين؟



الفَطَيْكُ الثَّالِيِّ

ما فلسفة الديب



♦ مفهوم فلسفة الدين:

هي التفسير العقلاني التكويسن وبنية الدين عبر الفحص الحر للأديان، والكشف عن طبيعة الدين من حيث هو دين ،أي عن الدين بشكل عام من حيث هو منظومة متماسكة من المعتقدات والممارسات المتعلقة بأمور مقدسة،ومن حيث هو نمط المتفكير في قضايا الوجود، وامتحان العقائد والتصورات الدينية للألوهية والكون والإنسان،وتحديد طبيعة العلاقية بيين كل مستوى من مستويات الوجود،والبحث في الطبيعة الكلية للقيم والنظم والممارسات الدينية،ونمط تطور الفكر الدينيي وأنماط التفكير الذينيي وأنماط التفكير الأخرى؛ بغرض الوصول انفسير كلي الدين، يكشف عن منابعه في العقل والنفس والطبيعة ،وأسسه التي يقوم عليها،وطبيعة تصوره العلاقة بين المتناهي واللمتناهي، والمنطق الذي يحكم نشأته وتطوره واضمحاله.

وتستعين فلسفة الدين على تحقيق ذلك بمنجزات العلوم الإنسانية والاجتماعية،مئل: على السنفس الديني، وتاريخ الأديان، ومقارنة الأديان، وعلم الاجتماع الديني، والانثربولوجيا الدينية.

لكنها لا تقبل نتائج هذه العلوم قبولا مطلقائبل تختبرها وتمحصها التمييز بين اليقيني والمحتمل من نتائجها. وفي كثير من الأحيان تستعين بنتائج العلوم الطبيعية التي دخلت إلى حسيز الثبوت لا التي لا تزال في طور الفروض والسنظريات، مثل: علم الأحياء، والجيولوجيا، والفيزياء، والفلك...الخ، تستعين بها في تقويم العقائد الدينية عن طبيعة الإنسان والعالم.

وتتتهج فلسفة الدين المنهج العقلاني النقدي في دراسة الدين،أو هكذا ينبغي أن تكون. وهناك من الفلاسفة من يفضلون مناهج أخرى ،مثل: المنهج التجريبي،

أو المنهج الوضعي المنطقي، أو المنهج التحليلي، أو المنهج البراجماتي،أو المنهج القبلي، أو المنهج القبلي الفينومينولوجي، أو المنهج البنيوي،أو المنهج التفكيكي، أو غير ذلك من المناهج الفلسفية .

♦ دراسة الدين بين العلوم الإنسانية والاجتماعية من ناحية وظسفة الدين
 من ناحية أخرى:

يمكن دراسة الدين بمناهج علمية متعددة حسب زاوية النظر إليه في كل علم من العلوم.

والمقصود بالمسناهج العلمية، مناهج علم النفس الديني، وعلم اجتماع الدين، وعلم تاريخ الأديان أو مقارنة الأديان.

أما علم النفس الديني، فهو يدرس الدين من زاوية نفسية، وفي الحقيقة لا يوجد منهج واحد في علم النفس الديني، وإنما هناك مناهج متعددة بتعدد المدارس النفسية، ولعل أكثر هذه المناهج شيوعا منهج التحليل النفسي الذي نشأ مع فرويد، الذي بلور نظرية في التحليل النفسي للشعور الديني في كتابه "الحضارة ومساوئها "(1930م)، وفي كتابه "مستقبل وهم" (1949م).

ومن أهم الذين أسهموا في التحليل النفسي وطبقوه على الظواهر النفسية الدينية، الريك فروم في كتابه الدين والتحليل النفسي"، و أدخل فروم تعديلات على التحليل النفسي، من أهمها إدخال العوامل الاجتماعية في التحليل النفسي.

أما علم اجتماع الدين، فينظر إلى الدين كظاهرة اجتماعية جمعية من حيث المعتقدات والمؤسسات والسلوك، والوظائف الاجتماعية للدين، ويقوم بدراستها وفق المناهج الاجتماعية المعروفة. ومن أهم الذين أسهموا في علم اجتماع الدين دوركايم في كتابه "الصور الأولية للحياة الدينية" (1912م). وماكس فيبر في كتابه "الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية" (1905م)، وكتابه "علم اجتماع الدين" (1922م).

أما علم تاريخ الأديان، فيدرس ويصف ويؤرخ لنشأة وتطور المعتقدات والشرائع والممارسات الدينية في التاريخ.ومن أهم الكتابات في هذا المجال عند المسلمين:"الملل والنحل "للشهرستاني.

أما علم مقارنة الأديان، فيقوم بالدراسة المقارنة الوصفية وأحيانا النقدية بين الأديان، من حيث المعتقدات والرؤى والكتب المقدسة. ومن أهم الدراسات في هذا العلم عند المسلمين كتاب "الفصل في الملل والأهواء والنحل" لابن حزم.

وهكذا نرى أن كل علم من هذه العلوم يدرس الدين من زاوية خاصة المومن جانب دون جانب ، أما فلسفة الدين فتعمل على تفسير الوقائع التي تقدمها هذه العلوم من زاويتها، تفسير اكليا متر ابطا الفلعلم هو الخطوة الأولى، أما الفلسفة فهي الخطوة الأخيرة.

♦ علاقة فلسفة الدين بعلم الكلام أو اللاهوت:

يه تم علم الكلام (= علم أصول الدين الإسلامي)،أو علم اللاهوت (= علم أصول الدين الإسلامي)،أو علم اللاهوت (= علم أصول الدين المسيحي)، في المقام الأول بالدفاع عن العقائد الدينية ضد العقائد المخالفة،فضلا عن الدفاع عن عقائد فرقة دينية من المفرق داخل الدين الواحد ضد الفرق الأخرى في نفس الدين.

فعلم الكلام أو اللاهوت يبدأ من نقطة بدء يقينية تقوم بالتسليم المطلق بصحة العقسيدة؛ولذا فهو يسير على مبدأ "آمن ثم تعقل"، ويتخذ من فهمه للنص الديني معسيارا للتمييز بين الحق والباطل ، ويعتمد على المنهج الجدلي الذي يبدأ من مقدمات ظنية وليست يقينية بالتجربة أو العقل.

أما فلسفة الدين فتختلف عن علم الكلام أو اللاهوت؛ فهي ليست دفاعية، ولا مشخولة بدين دون آخر ، بل هي معنية بالدين ككل من حيث هو دين، وليس بدين محدد، وهي تسعى لتفسير الشعور والتفكير الديني، وتبدأ من نقطة بدء موضوعية وعقلانية خالصة، أي تبدأ بدلية غير منحازة الكنها ربما تتحاز في نهاية التحليل لدين ميا ببناء على أسس عقلانية محض؛ لأنها تتتهج الأسلوب البرهاني وتتجنب المنهج الجدلي أو الانفعالي . كما أن العقل الواضح والواقع المتعين هما المعيار فيها التمييز بين الحيق والباطل ، وتبدأ – أو هكذا ينبغي أن تكون – من مقدمات يقينية بحكم المتجربة أو بحكم العقل. أما على المداية إلى النهاية، وينتهج أساليب تبريرية وجدلية في أكثر الأحيان، وهذا ما لا نفعله فلسفة الدين.

♦ علاقة الدين بالفلسفة:

اتخذت علاقة الدين بالفلسفة أشكالا متعددة ، في المراحل التاريخية المختلفة، حسب رؤية الفلاسفة للدين، وقدم الفلاسفة في هذا الإطار تصورات فلسفية متنوعة للعلاقة بين الدين والفلسفة المعلى من أهمها: تصور كنط، وتصور هيجل:

أما كنط فقد ذهب إلى أن الفلسفة تعارض الدين في معناه الحرفي، لكن عن طريق التأويل العقلاني المحض للكتب المقدسة يمكن للدين أن يلتقي مع الفلسفة.

فالمرء حين يعمل عقله في بعض الأديان، لابد أن يصطدم بما يعارض إمكانسية الوصول إلى عقيدة عقلية، وهنا يرى كنط ضرورة تطهير العقيدة من كل ما يمكن أن يتعارض مع العقل المحض، ووسيلة التطهير هي اللجوء إلى تأويل نصوص الكتاب، ولقد قام كنط بتأويل نصوص العهد الجديد تأويلا عقليا محضا، واستطاع أن يطهر العقيدة الكنسية من كل ما يمكن أن يكون مضادا للنزعة العقلية، حتى أنه جردها من جوهرها!

ولا يستند كنط فقط في تسويغه لحتمية التأويل إلى سند عقلي محض كما همي عادت، ولكنه يلجأ كذلك إلى الحجة التاريخية، فيذكر أن المؤسسات الدينية سعت إلى فهم الوحى على نحو يجعله متفقا مع القواعد العملية العامة للدين العقلى المحض؛ لأن الجانب النظرى الموجود في إيمان المؤسسة الدينية ليس له فائدة أخلاقية إذا لم يساعد على أداء الواجبات الإنسانية كلها باعتبارها أوامر إلهية. وقد يظهر لمنا في بعض الأحيان هذا التأويل على أنه تأويل مبالغ فيه ومتكلف للنص الحرفي، وقد يكون غالبا متكلفا فعلا، لكن إذا كان النص يحتمله، فيجب تفضيله على معنى التقسير الحرفي الذي لا يشتمل على معنى أخلاقي، أو يشتمل على معنى على الأمر مع جميع المخلقية. وإذا نظر الإنسان في العصور كلها سيجد حدوث هذا المكيمة قد قامت بتأويلها تأويلا جعلها متوافقة في مضمونها الأساسي مع الأسس العامسة للاعتقاد الأخلاقي، وقد قام الفلاسفة الأخلاقيون في اليونان، ومن بعدهم الرومان، بتأويل أساطيرهم الخرافية. وانتهوا إلى تأويل الشرك المفرط بأنه مجرد الرومان، بتأويل أساطيرهم الخرافية. وانتهوا إلى تأويل الشرك المفرط بأنه مجرد

تمشيل رمرزي لصفات الإله الواحد الأحد، وأعطوا للأحلام الهمجية، الجميلة مع ذلك، التي وصفها شعراؤهم أعطوا لها معنى باطنيا قرب بين المعتقدات الشعبية (التي لسم يكن في استطاعتهم القضاء عليها؛ لأنه ربما يؤدي هذا إلى إلحاد يمثل خطورة على الدولة)، وبين التصور الأخلاقي الذي يمكن أن يفهمه الجميع على أنه وحده الذي يسنفعهم. وتتضمن اليهودية في حالتها الأخيرة، والمسيحية ذاتها، تأويلات من هذا النوع بعضها متعصبة للغاية، لكن كان الهدف من هذا التأويل في ماتيسن العقيدتيس هدفا جيدا وضروريا الناس كلهم. وقد أجمع المسلمون (كما قال ريلاند) على أن يسأولوا أوم نف جنتهم، المليئة بجميع أشكال اللذات الحسية، تأويلا ذا معنى روحي، وفعل الهندوس الأمر ذاته في تأويلهم للفيدا، وهذا يتعلق على الأقل بطائفة من الجمهور تتميز باستنارة أكبر "(ا).

ومن هنا فإن الحجة التاريخية نقف شاهدا على ضرورة تأويل النصوص الدينية بما يتفق مع العقل من جهة، ولا يصطدم بتصورات الجماهير من جهة أخرى. ومن الأفضىل في كل الأحوال عدم الاصطدام مع تلك التصورات، لان مثل هذا الاصطدام قد يسؤدي إلى أخطار تفوق بكثير الآثار المترتبة على بقائها. وربما تكون استمرارية بعض التصورات مع مصاولة تطويرها وتهنيبها وإحمال مضمون داخلها أفضل بكثير من المحاولات الجذرية الاقتلاعها. وهذا ما أدركته الشعوب العاقلة على حد تعبير كينط عندما قال- ولا بأس من تكرار معالجة الأمور الحساسة-: " وإذا نظر الإنسان في العصور كلها سيجد حدوث هذا الأمر مع جميع المعتقدات القديمة و الحديثة ...، وأن بعض الشعوب العاقلة الحكيمة قد قامت بتأويلها تأويلا جعلها متوافقة في مضمونها الأساسي مع الأسس العامة للاعتقاد الأخلاقي. وقد قام الفلاسفة الأخلاق يون في اليونان، ومن بعدهم الرومان، بتأويل أساطيرهم الخرافية. وانتهوا إلى تاويل الشرك المفرط بأنه مجرد تمثيل رمزي لصفات الإله الواحد الأحد، وأعطوا للحالم الهمجية، الجميلة مع ذلك، التي وصفها شعراؤهم- أعطوا لها معنى باطنيا قرب بين المعتقدات الشعبية (التي لم يكن يستطيعون القضاء عليها؛ لأنه ربما يؤدي هذا إلى الحاد يمثل خطورة على الدولة)، وبين النصور الأخلاقي الذي يمكن أن يفهمه الجميع على أنه وحده الذي ينفعهم "(2).

ويكشف هذا التحليل الكنطى عن عدم حكمة أولئك الذين يريدون اقتلاع المعتقد الدين في الإسلام نهائيا، بينما هو الشيء الوحيد الذى يمكنه ان يحفظ للأمة الإسلامية هويتها في مواجهة المحاولات المستميتة من الغرب من أجل القضاء عليها. ولذا فان الأقرب إلى الحكمة والوعى التاريخي هو تطوير وتجديد وإعادة بناء التصورات الدينية بما يجعلها عوامل الدفع الحضاري.

أما اذا فقدت هذه الأمة الدين، فلن يبقى لها شيء، ولن تصل الي وحدة او ملك. وهذا ما أدركه ابن خلدون ببصيرته النافذة عندما قال:" إن العرب لا يحصل لههم الملك إلا بصبغة دينية من نبوة أو ولاية أو أثر عظيم من الدين على الجملة. والسبب في ذلك انهم لخلق التوحش الذي فيهم أصعب الأمم انقيادا بعضهم لبعض للغلظة والأنفة وبعد الهمة والمنافسة في الرياسة، فقلما تجتمع آراؤهم. فإذا كان الدين بالنبوة أو الولاية كان الوازع لهم من أنفسهم، وذهب خلق الكبر والمنافسة منهم، فسهل انقيادهم واجتماعهم. وذلك بما يشملهم من الدين المدهب للغلظة والأنفة الوازع عن التحاسد والتنافس. فإذا كان فيهم النبي أو الولى الذي يبعثهم على القيام بأمر الله، ويذهب عنهم مذمومات الأخلاق ويأخذهم بمحمودها، ويؤلف علمتهم لإظهار الحق، تم اجتماعهم وحصل لهم التغلب والملك...."(3).

فاذا صبح كلام ابن خلدون، فلا مفر من الأخذ بما قاله كنط من ضرورة تأويل النصوص الدينية وعدم الإقدام على المحاولات غير الحكيمة لاقتلاع العقيدة. وينبغى أن يكون العقل هو المقياس، وهو مقياس لا ينبغي الخوف منه ولاسيما فيما يستعلق بالتصدورات الستى يقدمها القرآن والأحاديث المتواترة يقينية الثبوت دون غيرها، والستى تستخذ من العقل مباشرة أساسا لها ومنطلقا، وتقتفى أثر البرهان العقلى في محاولة إقناع القارئ دون اللجوء إلى وسائل خارجية خارقة للطبيعة.

ويطرح كمنط مبادئ أربعة لتأويل النصوص الدينية التى يتضمن معناها الحرفي تعارضا مع العقل، وهى ذات تداخل فيما بين بعضها البعض، وتتمثل فيما يأتي:

المسبدأ الأول: يلسزم تسأويل أى نسص ديسنى متضمن لعقيدة متعدية لحدود العقل المحض،بشسكل يجعلها فى دائرته وداخل حدوده النظرية والعملية على السواء، بحيث تأتي متضمنة لقيمة خلقية ذات تأثير فى الحياة. وفى هذا المجسال يجب فهم أى عقيدة تشبيهية على أنها تريد أن تقرب التصور الإلهسي للإنسان العادي، وأنها لا تنص حقيقة على أى مشابهة بين الله والإنسسان، ومسن شم ينبغي تأويلها تأويلا تنزيهيا. وكذلك النصوص المتعلقة بالإرادة الإنسانية وسبق القدر الإلهي، فينبغي تأويلها فى ضوء تأيسيد حسرية الإنسان ومسئوليته، حتى تتدعم الأسس النظرية لإقامة الأخسلاق، فبدون الحرية والمسئولية لا يمكن قيامها. والأمر نفسه فيما يخسص التثليث والتجسيد، فهى عقائد يلزم إعطاؤها معنى أخلاقيا وإلا فان تكون ذات قيمة عملية.

المبدأ الثاتي: لا يحمل الإيمان قيمة في ذاته، إلا من حيث هو أداة للسلوك الأخسلاقي، ومن ثم فإذا جساءت بعض النصوص لتقدم معتقدا ما فوق الأخسلاق، مثل التعميد، فيلزم تأويلها للكشف عن وظيفة أخلاقية لها محمتي لو كان المعنى الحرفي مضادا للمعنى الذي تقدمه عملية الستأويل، لأن عقيدة بدون وظيفة أخلاقية لا قيمة لها ولا ينبغي أن تشكل ركنا جوهريا من أركان الدين، حيث إن السلوك الأخلاقي هو وحده الذي يشتمل على قيمة، ولذا فإنه هو الذي يحتل الموقع الأهم.

المسبدأ الثالث: يلزم تأويل النصوص الدينية لبيان مسئولية الإنسان الكاملة عن أفعاله، واستبعاد أى تأثير خارجى من أية علة غيبية، فالإنسان بعهده الخاص هو المسئول عن ارتقائه الخلقى أو انحداره، ومن هنا يجب استبعاد عقيدة اللطف الإلهى .

المبدأ الرابع: لابد أن يسعى الإنسان بعمله الخاص إلى الوصول إلى الكمال الخلقى ،وعندما يعجز عن ذلك له الاعتقاد بوجود مساعدة خارجية متعالية، ولاسيما إذا كان ذلك سيعطيه مزيدا من الحماسة والدفع وعدم اليأس للوصول إلى الكمال الخلقى، ومثل هذه المساعدة والعون الخارجي

يجب السنظر إليه كوسيلة من وسائل الترقى الخلقى في دين ما من الأديبان التاريخية المقيدة بظروف العصر، وليس كركن فعلى من الدين الكلي⁽⁴⁾.

نقد منهج كنط في التأويل:

وهنا ينبغى تسجيل عدة ملاحظات وانتقادات لموقف كنط:

أولها: سيطرة الرؤية الأخلاقية للعالم على كنط، حتى انحسر العالم وتم اختزاله في جانب أحادي فقط، بينما غابت الجوانب الأخرى.

ثاتيها: وضع كنط لفلسفته الأخلاقية كميزان وحيد للنص الديني.

ثالبتها: نزوع التأويل الكنطي إلى التلوين، بمعنى غياب قواعد موضوعية تراعى الإمكانية التأويلية التي يطرحها النص والمقصد العام له، فكنط لا يتحدث عسن تلك الإمكانيية التي يقدمها النص، وإنما كل ما يعنيه هو فرض المعنى العقلي عليه، الأمر الذي يجعل المحلل يتحدث عن تلوين النص عند كنط أكثر من تأويله.

رابعها: إن المبادئ الأربعة لعملية التأويل، بما فيها من تداخل، تبدو وكأنها مفصلة على طبيعة النص الإنجيلي بخاصة والكتاب المقدس بعامة، فهى ذات خصوصية مقيدة بنص ذى ملامح محددة ومليء بالأسرار والغوامض، ومن شم فهي لا تصلح كمبادئ تأويلية كلية يمكن تطبيقها على سائر النصوص الدينية للأديان الأخرى ذات الطبيعة المتباينة، ولاسيما النص القرآني الدي يعطى للمؤول إمكانات واسعة للتأويل، بما فيه من آيات متشابهات، وتعبيرات لفظية مرنة،وزوايا متباينة للنظر إلى العالم حسب مستويات المتلقين وتنوعهم، ومساحات تشريعية غير جامدة تفتح مجالا وتعطي فرصا متجددة لإعمال العقل من خلال الاستحسان والقياس والمصالح المرسلة ومواكبة ظروف العصر.

وإذا كان كان كان كان كان كان المان على ملاحظات من هذا القبيل، فإنه قد رد على ملاحظات من نوع آخر، حايث أشار في كتابه "النزاع بين كليات الجامعة" إلى

أنــه من الممكن أن تنشأ اعتراضات على شرعية مبادئ التأويل الأربعة ليس فقط من اللاهوتي، بل كذلك من جانب العقلاني المحض.

♦ أما اللاهوتي فيوجه اعتراضين:

الأول: أن هذه مبادئ التفسير كما تقرها كلية الفلسفة، ولا ينبغي أن تتدخل في مجال علم اللاهوت.

ورد كنط على هذا الاعتراض هو أن عقائد الكنيسة بحاجة إلى علم تاريخى، لكن الإيمان الباطنى لا يحتاج إلا إلى العقل فقط، والعقل هو وحده القادر على حل الخلف بيت علماء اللاهوت، ولا يوجد أية خطورة على اللاهوت مما تقوم به كلية الفلسفة. ولا يجوز من اللاهوتي أن يطلب من كلية الفلسفة أن لا تستدخل في الفلسفة. وعندما تكف هذه الأخيرة عن التدخل في الفلسفة، ستتوقف كلية الفلسفة عن التدخل في اللاهوت.

والاعتراض الثاني: أن التأويل الذي تطرحه مبادئ التأويل الأربع ليست إلا مجرد تفسيرات رمزية.

ويرد كمنط بان هذه المبادئ تقدم تأويلا أخلاقيا قائم على العقل، وليس تفسيرا رمزيا، لأن التفسير الرمزى هو الذي يتبعه القائلون بأن قصص الكتاب المقدس قصص رمزية.

كما أنه ليس تأويلا صوفيا؛ لأنه يعتمد على العقل ولا يعتمد على الأحلام والكشف والرؤى.

أما الاعتراضات العقلية ضد تفسير الكتاب المقدس تفسيرا عقليا، فهي أربعة: الأول: أن الكتاب يفسر نفسه بنفسه، وليس بالعقل، لأن الأساس في معرفة الكتاب ليس أساسا عقليا.

ويرد كنط على هذا الاعتراض بأنه لذلك السبب بعينه لابد من استعمال العقال العقال المعقال العقال الوحي ينبغي ألا يتأسس في التاريخ أو في التجربة بل في العقال.

الثاني: لما كان الوحى يقوم على الإرادة الإلهية، فإن البداية بالعقل أى بالنظر فى موضوع الإرادة شك فى الإرادة الإلهية.

ويرى كنط أن هذا الاعتراض صحيح فيما يتعلق بإيمان الكنيسة، ولكن ليس صحيحا فيما يتعلق بالإيمان الديني الذي يقوم على الاعتقاد بالحقيقة.

الثالث: كيف يمكن أن يقال الميت: "قم وسر" إن لم يصحب هذا القول- إذ، تحقق-قوة خارقة المعادة- لا شأن المعقل بها؟

لكن يرى كنط أن هذا النداء يمكن تأويله على أنه موجه للعقل، ويسير إلى المبدأ الشرطي القبلي للحياة الخلقية، أى إمكانية الحياة الخلقية بفعل الإرادة.

السرابع: أن الإيمان بوسيلة مجهولة يتعلق بها مصيرنا يقوم على عقيدة نقر بها، إشباعا لحاجة نشعر بها، ولا دخل في هذا للعقل.

ويعترف كنط بصحة ذلك، غير أنه يرى أن من الأفضل تأسيس العقل على فكرة قبلية على الأقل من الناحية العملية (5).

ولم يكتف كنط بالبيان النظري الذي يوضح فيه منهج ومبادئ تأويل الكتب المقدسة، ولا بدفع الاعتراضات التي قد يعترض بها البعض عليه، بل قام بعملية تأويل شاملة للعقائد المسيحية بغية وضعها في إطار عقلاني وتفريغها من كل ما يمكن أن يعارض طبيعة الدين العقلي المحض.

إذن فكنط يرى إمكانية التقاء الدين مع الفلسفة عن طريق التأويل العقلي للكتب المقدسة.

أما هيجل فله تصور مختلف عن كنط للعلاقة بين الدين والفلسفة؛حيث يرى أن الدين يقع بين الفن والفلسفة.

فالروح المطلق يظهر بثلاثة طرق مختلفة في الفن والدين والفلسفة:

أولا: يظهر في الفن بطريقة حسية، من خلال الصور والتماثيل التي تعبر عن المطلق على أنه موضوع حسي وليس روحا، مثلما يظهر في فنون الديانات الوثنية.

ثانيا: يظهر في الدين بطريقة تمثيلية مجازية رمزية،من خلال اللغة المعتمدة على الاستعارات والكنايات والتشبيهات.

ثالثا: يظهر في الفلسفة بشكل مجرد،من خلال الفكر الخالص الذي يعبر عن نفسه بلغة مجردة.

فالسروح المطلق يتجلى بادئ ذي بدء في موضوعات حسية على نحو ما يتضمح فلى الفن، لكن الروح المطلق بوصفه روحا لا يمكن أن يتجلى على نحو كاف، في الصورة الحسية، لأن هذه الأخيرة لا تستطيع أن تعبر عن حقيقة ما هو روحلى تعبر عاملا. بيد أن هذا لا ينفى أن الفن يعبر، بشكل ما، وإن كان غير كاف، عن المطلق، حيث يعبر عنه على أنه موضوع حسى، وليس روحا.

ويظهر لنا هذا على سبيل المثال في الديانات الوثنية التي تصور الألوهية على شكل تماثيل أو صور.

ومن هذا فإن الفن يظل يعانى تناقضا داخليا، ولا يحل هذا التناقض إلا فى الدين، حيث يرتفع العقل من مرحلة إدراك المطلق بوصفه موضوعا حسيا إلى مسرحلة أخرى أرقى، هى الدين الذى يدرك موضوعه لا على أنه من موضوعات الحسس، ولا من من موضوعات العقل الخالص، وإنما يدركه على أنه أمر بين الحس والعقل الخالص، يسميه هيجل بالتمثيل .

فالدين يقع في مرحلة وسطى لأنه، وإن كان يدرك الحقيقة المطلقة، إلا أنه يعبر عنها بشكل مجازى تمثيلي تصويرى، والمقصود بتصويرى هنا ليس التصوير الحسى بكل ما فيه من جزئية، وإنما التصوير هنا يحمل دلالة كلية، إذ يعبر عن فكر خالص وحقيقة مجردة مستخدما التعبير المجازى أو الرمزى.

وعلى هذا الأساس يقارن هيجل بين موضوع الفلسفة وموضوع الدين، ويسرى أن الموضوع واحد، وهو المطلق أو اللامتناهى، لكن الخلاف بينهما يكمن في شكل التعبير، ففي حين تعبر الفلسفة بشكل فكرى مجرد، يعبر الدين بشكل مجازى.

ذلك أن الروح يرتدى في الدين شكلا خاصا يمكنه أن يكون ملموسا، ويتخذ التمثيل مقراله، بينما الروح في الفلسفة تتخذ الفكر مقرالها وتعبيرا عنها. وبهذا تختلف الفلسفة عن الدين، رغم أن المضمون مشترك وموحد فيهما⁽⁶⁾.

ويمسر الإنسان بلحظتين في علاقته مع الروح المطلق حسب ما قال هيجل في "محاضرات في تاريخ الفلسفة ":

أولاهما: يكون فيها الإنسان بعيدا عن الروح المطلق، ومنفصلا عنه، حيث يكون السروح الأساسى هو المطلق بوصفه شيئا خارجيا بالنسبة إلى الروح الأداتى، أى إن المطلق يكون موضوعا يظهر للوعي كشيء تاريخي فى أقاصى الزمان والمكان.

وثانيستهما: يكون فيها الإنسان متوافقا مع الروح المطلق، وهي لحظة الخشوع، حيث يعيش الروح الحياة الحميمة بعد إزالة الانشقاق، والقضاء على الانفصال، وتتوحد الروح مع الموضوع، ويصبح الفرد مسكونا بالروح.

وما يشكل في الدين لحظتين أو مرحلتين لا يشكل إلا لحظة واحدة في الفلسفة؛ لأن فسي الفلسفة الروح يفكر في الروح مباشرة. ويرى هيجل أن فضل الفلسفة يكمن في أنها توحد ما هو مفصول في الدين. ومثال ذلك: أن الدين المسيحي يمثل الله كشخص، أي كشيء خارجي، وفي العبادة والخشوع تتحقق الوحدة. لكن ما يشكل في الدين لحظات متمايزة، موحد في الفكر الفلسفي، حيث لا يستم التفكير في الله كشخص ولكن كفكر ،فالفكر الإنساني يفكر في الله كموضوع فكري، وهنا تحدث الوحدة،فالفكر يصبح ذاتا وموضوعا، لأن الفكر يفكر في ذاته؛

فهو يمارس التفكير، وهو أيضا موضوع التفكير. وإذا استعارنا لغة أرسطو للتعبير عن هذا التصور الهيجلي لقلنا إن الفكر عند هيجل عقل وعاقل ومعقول.

وإذا كان يظهر أحيانا تعارض بين الدين والفلسفة، فهذا التعارض مجرد تعارض ظاهري.

وعلى سبيل المثال:

فالقول في المسيحية بأن الله الآب أنجب ابنه، هو إشارة إلى الفكرة الفلسفية التي تقول بتموضع وتخارج الروح الإلهى في الطبيعة، لكنه في الدين المسيحي وهو الدين الحق عند هيجل يظهر على شكل علاقة حسية بين الآب والابن، فهي من حيث الشكل تتعارض تماما مع الفلسفة. لكن لو تم النظر إليها باعتبارها ، تصويرا مستعارا من عمليات الطبيعة التي يتجلى فيها كيفية التخارج، فان تجد تعارضا بين مضمون الدين ومضمون الفلسفة.

إن التمـــثل أو الفهم فى الوعى الدينى يتضمن عنصرا حسيا نسبيا، شيمة العلاقات بين أشياء الطبيعة. ومن هنا فإن الدين - يقصد هنا الدين المسيحى - يلجأ السي التمثيل والتشبيه، ويقول إن الله أنجب ابنا، وهذا ما لا يقال فى الفلسفة، وإن كانست تعــترف - من زاوية ما - بما هو جوهرى، بما هو فكرى فى هذه العلاقة، وهو تموضع وتخارج الروح الإلهى.

وتمر علاقة الدين بالفلسفة عند هيجل بالمراحل التالية:

-1 في بداية الوعى الإنساني لا يكون هناك تعارض بين الدين والفلسفة.

2- بعد أن تقوى الفلسفة يظهر التمثل الديني والفكر الفلسفي وكأنهما متعارضان عدوان، ولا يكونا واعيين إلا باختلافهما وعداوتهما.

3- لكن الفكر في مرحلة تالية يتعرف على نفسه في الدين، ويصل إلى مرتبة إدراك هذا الآخر كلحظة من ذاته.

ولا شك أن الملاحظة الهيجلية صائبة تماما، ويمكن التدليل عليهما بأدلة كثيرة، فعداء الفكر للشكل الذي يتخذه الدين ما هو إلا مرحلة غير ناضجة يمر بها الفكر، ثم يتجاوزها بعد أن يكتمل نضجه، حيث يدرك الدين كجزء من ذاته. وربما يكسون من الأفضل أن نورد دليل هيجل نفسه على ذلك حيث يستدل بعلاقة الفكر بالدين كما تطورت في الحضارة الإغريقية، ثم الحضارة المسيحية.

- 1- في بداية الحضيارة الإغريقية كانت الفلسفة محصورة في دائرة الدين التي شكلها الدين الشعبي.
- 2- شم خرجت الفلسفة من دائرة الدين، كما هو الحال عند إكسينوفان الذى تهجم بعنف شديد على تمثلات الدين الإغريقى، ثم أصبح التعارض أشد قوة مع ظهور فلسفات ملحدة. ولقد اتهم سقراط بعبادة آلهة أخرى جديدة غير آلهة الدين الشعبى، ورفض أفلاطون أسطورية الشعراء، وأراد أن تمحى تواريخ آلهة هوميروس وهزيود في باب التربية في محاورة "الجمهورية".
- 3- لكن في زمن متأخر اعترف الأفلاطونيون الجدد بالمضمون العام للدين الشعبي السذي كنان إما محلا للحرب الصريحة أو الإهمال من قبل الفلسفات الماضية. وتعرفوا في الدين الشعبي على دلالته العامة بالنسبة إلى الفكر، ولم يحولوا التمثلات الأسطورية إلى صور فكرية فحسب، بل إنهم استعماوها أيضا.

كذلك الحال في بداية الأمر مع الدين المسيحي:

- 1-حيث كان الفكر يتحرك داخل الدين، واتخذه مرتكزا له كفرضية مطلقة، وارتبط الفكر بالتمثل الديني، مثلما هو الحال لدى آباء الكنيسة، حيث كان الفكر عندهم يطور عناصر من العقيدة المسيحية.
- 2-لكن بعد أن قويت أجنحة الفكر انطلق نحو الحقيقة المجردة وحارب الدين، وهنا ظهر التعارض بين الإيمان والعقل.
- 3- وبعد ذلك، عندما اكتمل الفكر، عمل على إنصاف الإيمان، وتصالح مع الدين (7).

وليس من الصعب أن نستخلص أن هيجل لا يقصد باكتمال الفكر إلا فلسفته هو الشخصية التي تصالحت مع الدين، وعارضت حركة النتوير العقلانية الرافضة

للدين المسيحى، واعتبرت عقلانيتها ليست سوى إدراك جاف مجرد لا يتجاوز دائرة الفهم إلى دائرة العقل⁽⁸⁾.

إن وجود الدين أمر ضرورى للروح المطلق، لأن الدين هو الشكل الخاص بوعى الحق كما هو بالنسبة إلى عامة الناس.

لكن النظر الفلسفى الذى يبلغ مرتبة الحق النظرى، مقصور على أرقى مرحلة للروح والتى لا يبلغها عامة الناس، فالنظر الفلسفى فى الحق والوعى به فى صورته الحقيقية هو الشكل الفكرى الخاص بالفلسفة.

ويؤكد هيجل على ضرورة الدين من حيث هو دين، فمن المغالطة الظن بأن الكهـنة – كما يقول هو أيضا – اخترعوا الأديان لكى يخدعوا الشعوب؛ فالأديان فى جوهرها تشترك مع الفلسفة فى موضوع واحد هو الله وعلاقة الإنسان به.

وخلاصة الأمر أن موضوع الدين هو موضوع الفلسفة نفسه، فالاثنان يبحثان فى العقل الكلى الذى هو بذاته ولذاته، الجوهر المطلق، ويحاولان أن يستبعدا التعارض بين المتناهى واللامتناهى، بين الإنسانى والإلهى.

غير أن الدين يجرى هذه المصالحة بواسطة الخشوع، بواسطة العبادة، بواسطة الشعور والوجدان والتمثل. بينما الفاسفة تريد إجراءها بواسطة الفكر الخالص، لكن رغم وجود هذا الخلاف بينهما في الوسيلة، فإن القرابة بينهما قائمة، إذ أنهما يتوحدان في مضمونهما وغايتهما ولا يتمايزان إلا بالشكل⁽⁹⁾.

ولا يجوز فهم هذا التمايز بينهما كما لو كان الدين لا يشتمل البتة على أى فكر، فالدين عند هيجل يشتمل أيضا على أفكار عامة، وليس هذا الاشتمال ضمنيا مستترا يتطلب جهدا لاستخلاصه مثلما هو الحال بالنسبة للأساطير وتمثلات الخيال، بل ان الأفكار توجد على نحو صريح في الدين. ويضرب هيجل على ذلك مــثلا مــن الديانات الفارسية والهندوسية، إذ أنها نتضمن أفكارا محددة، وهي في جزء منها أفكار نظرية رفيعة وعميقة الغور، ولا تتطلب أي شرح.

وينسبغى أن نضسيف فى هذا الصدد من جانبنا الدين الإسلامي الذى يشتمل على أفكار بالغة التجريد والنظرية، بجوار اشتماله على تمثلات، بل إن المفهوم

الأساسي السذى يقوم عليه الإسلام مفهوم تجريدى خالص، وهو التوحيد الإلهى، فمفهوم الألوهية التى تقدمها الديانات فمفهوم الألوهية التى تقدمها الديانات الأخرى كأكسثر المفاهيم إيغالا فى التجريد والتنزيه عن الحس والمحسوس، وأكشرها بعدا عن المجاز والتمثيل، لدرجة أن بعض النصوص الإسلامية تقدمه كمجاوز ليس للحس فقط، إنما كمجاوز للعقل، وإن كان غير مضاد له، إمعانا فى الستجريد والتنزيه، مسئل قوله تعالى : (ليس كمثله شيء)، وقوله: (ولم يكن له كفوا أحد)، أو قول الرسول صلى الله عليه وسلم : "كل ما خطر ببالك فالله خلاف ذلك".

ولـو كـان هيجل تعمق في مفهوم التوحيد الإسلامي من خلال معلومات دقيقة، لكان بإمكانه أن يكتشف أبعادا فلسفية عميقة الغور كانت كفيلة بتغيير موقفه الـذى تجـاهل فـيه الإسلام في "محاضرات في فلسفة الدين "؛ حيث لم يذكره في سياق التطور العام لأديان البشرية التي اختتمها بالمسيحية، وإن كان قد ذكره على نحو هامشي غير لائق به سنشير إليه لاحقا.

♦ تاريخ مجمل لفلسفة الدين في الغرب:

رغم أن كثيرا من الفلاسفة لهم مواقف محددة من الدين، سواء عند اليونان أو في الغسور الوسطى، فإن هيذه المواقف لا ترقى لكي تشكل بحثا منظما ونسقيا في فلسفة الدين وفق المعنى المذي ذكرناه لفلسفة الدين في بداية هذا الفصل وإنما كانت هذه المواقف متناثرة، ولا تخرج عن كونها لاهوتا في بعض الأحيان ،أو نقدا لجانب معين من الدين في أحيان أخرى.

ولدذا فليس بصواب ما ذهب إليه ميخائيل أنوود من أن تاريخ فلسفة الدين يستهاها "ح. ل. فون موزهيم " (1694-1755م) اللاهوتي الألماني بكتابه "السبادئ التاريخية الكنسيية للعهد الجديد" (عام 1737) الذي يشير إليه هيجل في "وضعية الديانة المسيحية". وطوره تلميذ "هردر"، والمستشرق الألماي ح. ف. كلوكر، وف. ل. جراف ستولبرج الذي كتب "تاريخ ديانة يسوع/المسيح" (عام 1806-1818). ويعتقد أنوود أن "شلايرماخر" أعطى دفعة قوية لدراسة الدين عندما قال في كتابه "أحاديث عن الدين إلى محتقريه من المثقفين"

(1799م): " إنسنا لابد أن نقلع عن الرغبة العابثة الباطلة التي تقول إنه لابد أن تكون هناك ديانة واحدة فحسب"، وأن ننظر نظرة غير متحيزة بقدر الإمكان إلى جميع تلك الديانات التي تطورت بالفعل "(10).

فهذا الرأي الذي طرحه أنوود غير دقيق؛ لأن ما أشار إليه لا يعدو أن يكون كتابات لاهوتية ،وليست في فلسفة الدين بالمعنى الدقيق.

ومن جهة أخرى لا يعد ديفيد هيوم مؤسسا لفلسفة الدين، لأن أعماله وإن كانت تتناول بعض جوانب فلسفة الدين، فإنها لا ترقى لكي تشكل عملا نسقيا متكاملا في فلسفة الدين.

ولم يظهر البحث الفلسفي المنظم والنسقي في الدين من حيث هو دين، كميدان معرفي مستقل عن سائر فروع الفلسفة، إلا على يد الفيلسوف الألماني كمنط في كتابه الدين في حدود العقل وحده (1793م)؛ الذي قدم فيه تفسيرا عقلانيا نقديما للدين بشكل كلي، من منظور العقل النظري والعقل العملي، وأخضع فيه المعتقدات الدينية والعلاقة بين الإنسان والله كما يقدمها الدين للبحث الفلسفي المستفيض، محكما المعايير العقلية وحدها.

أما مصطلح "فلسفة الدين" فلم يظهر إلا في بداية القرن التاسع عشر ،حيث بدأ شيوعه واستخدامه للدلالة على مجال فلسفي مستقل ومنفصل ،ويرجع الفضل في هذا السي حدد كبير إلى الفيلسوف الألماني هيجل في كتابه "محاضرات في فلسفة الدين" (المنشور سنة 1832 وما بعدها) ،لكن هيجل ألقاه كمحاضرات على طلابه قبل ذلك سنة 1821م، وسنة 1827م، وسنة 1827م، وسنة وفاته.

شم تناول شيلنج الفيلسوف الألماني فلسفة الدين في كتابه "محاضرات في الوحي والأساطير" (سنة 1843م).

وكتب جون ستيوارت مل (المولود 1806-والمتوفى 1873) الثلاث مقالات في الدين ونشر بعد وفاته سنة 1874.

وفي سنة 1880 أصدر ج. كيرد "مدخل إلى فلسفة الدين".

وفي سنة 1882م ظهر كتاب لوتزه " فلسفة الدين " وهو كتاب صغير الحجم لكنه غني المضمون ،ومارس تأثيرا كبيرا على عدد من فلاسفة الدين في الولايات المنحدة الأمريكية وبريطانية ،مثل الهيجليين الجدد :بوزانكيت،ورويس.والفلاسفة الأقل تأثرا بهيجل مثل: بون ، ولاد .

وفي سنة 1887 أصدر بون "فلسفة الألوهية".

وفي 1888 صدر في مجادين كتاب "دراسة الدين" لـمارتينو.

وفي العام نفسه صدر كتاب فلسفة الدين الفون هارتمان.

وفي 1893 صدر كتاب "تقييم الدين" لمؤلفه إ. كيرد.

وفي سنة 1894 صدر كتاب بالفور "أسس الاعتقاد".

ومـع دخـول القـرن العشرين ، بدأ التدفق في الإنتاج الفلسفي حول الدين ، سواء كنصوص فلسفية ،أو كدر اسات بحثية عن إنتاج الفلاسفة.وسنشير إلى أهمها فيما يلي:

في سنة 1901 أصدر هوفدينج الفيلسوف الدينماركي "فلسفة للدين" ، رفض فيه الاعتقاد في شخصانية الله، كما رفض الاعتقاد في الخلود الشخصي. وقد ترجم هذا الكتاب إلى لغات عديدة، وصدرت ترجمته الإنجليزية سنة 1906، وحقق شهرة كبيرة.

وألقى وليام جيمس في سنتي 1901-1902 عدة محاضرات نشرت بعنوان التنوعات الخبرة الدينية، وسعى لبث الثقة فيها كخبرة أصيلة، من منظور نفسى وفلسفى فى آن واحد.

وكذلك ألقى وليام جيمس محاضرة في نادي الجمعيات الفلسفية لجامعتي ييل وبراون بأمريكا انشرت بعد ذلك تحت عنوان "إرادة الاعتقاد".

ونشر جوزيا رويس الفيلسوف الأمريكي "العالم والفرد" سنة1904، وكان قد كتبه سنتي (1809-1900)، ونظر فيه إلى الدين في ضوء مذهبه وهو المثالية المطلقة، الذي تأثر فيه بهيجل. وفي سنة 1913 نشر في مجلدين "مشكلة المسيحية".

وفي 1905، أصدر سنتايانا (1863–1963) "العقل في الدين "وهو الجزء الثالث من كتاب "حياة العقل" الواقع في خمسة أجزاء ويرى فيه أن الدين يقوم بدور مهم ذي قيمة أخلاقية في التقدم الكن من الخطأ إصراره على تشبيه الطبيعة بالإنسان، وهو يقصد اليهودية والمسيحية بشكل خاص. لكن الدين ليس خرافة، وهو كذلك ليس عقلانيا، ومن غير الصواب تفسيره بطريقة تجعله متفقا مع العلم فالدين في منطقة وسط بين الخيال من جهة والحقيقة من جهة أخرى.

وفي السنة نفسها أصدر ج. ت. لاد كتاب "فلسفة الدين".

وشهد عام 1912 صدور كتاب و. إ. هوكنج "معنى الله في الخبرات الدينية"، الذي قدم فيه فلسفة مثالية للدين من منطلقات تجريبية. وهو العام نفسه الذي صدر فيه كتاب مهم في مجال معرفي آخر هو علم الاجتماع الديني، وهو كتاب دوركايم "الصور الأولية للحياة الدينية"، وترك هذا الكتاب أثرا لاحقا ليس فقط في ميدان علم الاجتماع ولكن كذلك في ميدان فلسفة الدين.

وفيي 1917 نشر رودلف أوتو كتابه" فكرة المقدس (أو المحرم)".وقد حقق هذا الكتاب نجاحا كبير ا.

وأصدر ج. ب. برات "الوعي الديني"1920.

وكتب جويس وأصدر كتاب" مبادئ اللاهوت الطبيعي" 1923 وتتبع فيه التراث الاسكولائي (المدرسي) لعلماء اللاهوت المسيحي في دراسة الدين. وهو أقرب إلى اللاهوت منه إلى فلسفة الدين.

وفي العام نفسه نشر س. أ. بينيت "دراسة فلسفية للتصوف".

وكتب وأصدر وايتهد " الدين في تكونه " سنة 1926.

وكتب تينانت "اللاهوت الفلسفى" في مجلدين ،1928-1930.

وكتب روزنب برج من وجهة الشيوعية القومية كتاب "أسطورة القرن العشرين "1930، عالج فيه الدين على أنه أسطورة، تم تجاوزها في القرن العشرين بأسطورة أخرى، هي أسطورة الدم والعرق.

ثم قدم كنودسون "نظرية الله" 1930.ثم "نظرية الخلاص" 1933.

ومن أهم الإسمهامات كتاب الفيلسوف الفرنسي هنري برجسون "منبعا الأخلاق والدين "1932.

وقدم كالفرتون من وجهة نظر ماركسية عدائية للدين كتاب وال الآلهة الالمالية. 1934 ، يتحدث فيه عن الدين كأداة للرأسمالية.

وناقش إير المعرفة الدينية :وتسأل :هل المعرفة الدينية أمر ممكن في كتابه "اللغة والصدق والمنطق" الصادر سنة 1936.

وفي 1939 أصدر ج. إس. بيكسلر "دين من أجل العقول الحرة".

وفي العام نفسه أصدر عالم النفس الشهير يونج "علم النفس والدين"،وفي 1948 أصدر "رموز الروح"،وكلاهما ترك أثرا كبيرا في فلسفة الدين ،مع أنهما مكتوبين من منظور علم النفس.

كما أصدر اريك فروم" التحليل النفسي والدين" عام 1950.وله تأثير ملحوظ كذلك في فلسفة الدين.

شم نتابعت الأعمال في فلسفة الدين، ومعظمها لم يخرج عن الاتجاهات التي أرستها المؤلفات السابقة، لكن حدث ثمة توجه جديد في مرحلة ما بعد الحداثة، وهي المرحلة التي جمع قاسما من نصوصها وكتاباتها جراهام وارد في كتابه "إله ما بعد الحداثة" 1997م، مثل ما كتبه جاك دريدا الفيلسوف الفرنسي التفكيكي .

وتوجد أعمال أخرى لم نشر إليها في هذا المجمل التاريخي، لكونها تنتمي السي علم اللاهموت أكثر مما تنتمي إلى فلسفة الدين ، مثل أعمال كارل بارت المتوفي 1968، الذي أسس ما أطلق عليه "لاهوت الأزمة"، ثم "لاهوت الوجود".

الحواشي

- (1) Kant, Religion within the Limits of Reason Alone,pp.100-2.
- (2) Idem.
- (3) ابن خلدون، المقدمة، تحقيق د. على عبد الواحد وافي. القاهرة، دار نهضة مصر، 979 1، ج 2 ص 516. ويظل كلام ابن خلدون صحيحا في هذه النقطة بصرف النظر عن مقصده من كلمة العرب: العرب البدو أم العرب كلهم. فهذا التحليل ينطبق على الجميع. قارن د. طه حسين "فلسفة ابن خلدون الاجتماعية"، ومحمد عبد الله عنان "ابن خلدون: حياته وتراثه الفكرى"، وساطع الحصري "دراسات عن مقدمة ابن خلدون"، ص 1 5 1- 168، وتعليق د. على عبد الواحد وافي رقم 359 على المقدمة، ج2، ص 469-471.
- (4) Kant, The Conflict of the Faculties, tr., M. J. Gregor, New York, pp. 39 ff.
- (5) د.حسن حنفى، دراسات فلسفية، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، 1988، ص 349.
- (6) Hegel, Lectures on the Philosophy of Religion, pp. 78-9.
- (7) Hegel, Lectures on the History of Philosophy, tr., E. S. Haldane and F. H. Simon, London, 1952.1, pp.72.
- (8) Hegel, Lectures on the Philosophy of Religion, pp.485 ff..
- (9) قارن: هيجل، موسوعة العلوم الفلسفية، ترجمة د. إمام عبد الفتاح، بيروت، دار النتوير، 1983، ج1، ص 47 وما بعدها.
- (10) ميخائيل أنوود، معجم مصطلحات هيجل، ترجمة د.إمام عبد الفتاح، مصر، المجلس الأعلى للثقافة، 2000، ص 328-329.



医医侧膜的 新型性医原性 强性性原因性医神经性原体 r الفَطِينُ النَّالِينَ الأديانِ الأديانِ



الفَطَيْلُ الثَّالِيْنُ

الألوهية في الأدياد



الله هـو الموضوع الرئيسي للأديان بعامة، باستثناء بعض الفرق البوذية والطاوية والكونفوشيوسية التي لا تعتقد في الألوهية.وتصور الألوهية يختلف في أديان الشرك التي تميل إلى التوحيد ،وعن أديان التوحيد، بل أن تصور الألوهية يختلف من دين إلى دين داخل المجموعة الواحدة،وأكثر من ذلك يختلف في الدين الواحد تبعا لاختلاف أتباع الدين في فهم النصوص المقدسة؛ولذا تعددت الفرق العقائدية داخل كل دين.

ولكن من زاوية أخرى فثمة اتفاق بين أديان الشرك وأديان التوحيد على وجدود قوة عاقلة غير مرئية في العالم، لكنها تختلف في طبيعة هذه القوة، وما إذا كانت متعالية أم ثانوية، واحدة أم متعددة، كما تختلف في صفات هذه القوة وخصائصها والمبادئ التي تحكم أفعالها(1).

ومـع هـذا الخلاف فإنها تعود لتتشابه من حيث أن حالة الإنسان تجاه الإله الواحـد لا تخـتلف عن حالته تجاه الآلهة المتعددة، فحالته هى الشعور بالضعف، والحاحـية الحاجـة، والقلـق من أحداث الحياة، ولايزال يحركه الخوف، ويداعبه الأمل.

ويرى هيوم أن مخزون الإنسان النفسى الذى أصبح متأثرا بطبيعة خبرته السياسية التوحيدية حفر خياله لاستنباط وجود إله واحد وراء كل الظواهر الطبيعية، لا بوصيفه مصدرا يفسر به انتظام العالم، ولكن بوصفه مصدرا لعونه ومؤازرته تجاه تقلبات الظواهر الطبيعية بين خير وشر.

وهـذا تفسـير قاصر من هيوم؛ لأن تفسير انتظام العالم ووحدته كانت ولا تـزال همـا إنسـانيا، وقـد دفع هذا بعض العقول للإيمان بإله واحد عاقل حكيم كأساس لانتظام العالم ووحدته.

ويفسر هيوم معرفة الإنسان للصفات الإلهية بأنه نظرا لأن العالم كله صار تحت سيطرة إله واحد في الوعي البشرى، فقد اجتمعت له صفات لا منتاهية. ومع كونها لامتناهية إلا أنها لاتزال صفات بشرية، حيث لا يزال الوعي البشرى يسقط على الإله صفات بشرية مع مدها وتعظيمها الى مالا نهاية؛ ففكرة الله أصبحت تعنى كائسنا لا نهائي العقل والحكمة والخير والرحمة والجبروت وغير ذلك من صفات الكمال، وكمال الإله ما هو إلا الكمال الإنساني غير المتعين في الواقع البشرى وإن كان متعينا في الوعي الإنساني كفكرة أنتجها الخيال، وصفات الله الكمال مساهي إلا المستداد للصفات الانسانية، فالإنسان خير وحكيم وقادر وجبار ورحسيم، لكن هذه الصفات متناهية في الحالة الإنسانية، أما في الحالة الإلهية التي يتصورها الإنسان فهي لا متناهية. وتصورها على هذا النحو لم يأت نتيجة معاينة الإنسان لكي تصير لامتناهية، ثم يسقطها على مفهوم الإله.(2).

ولا شك أن تحليل هيوم لا يصلح لتفسير جميع العقائد ككل، وتقف صلحيته عند تفسير عقائد المشبهة، لكنه لا يصلح لتفسير عقائد التنزيه التي تثبت الأسماء الإلهية لكنها تنفي أية مماثلة ولو من أي نوع مع الصفات البشرية، ﴿ لَيْسَ كَمثله شَيْءٌ ﴾ ، ﴿ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يَصفُونَ ﴾، " مهما خطر على بالك فالله بخلَاق فلك"... كما لا يصلح تحليل هيوم لتفسير العقائد المجردة، التي تجرد الذات الإلهية من أي نوع من الصفات المعروفة حرصا على تميزها، مثلما تفعل الديانة البرهمانية والشيعة الإسماعيلية، وبعض الفلاسفة .

1- أديان الشرك:

يكمن المنبع الحقيقى للشعور الدينى القائم على الشرك، في مشاعر القلق والخوف والأمل التي كانت تسيطر على الإنسان البدائي، يقول هيوم: " ينشأ الدين السبدائي للنوع الإنساني من الخوف والقلق من أحداث المستقبل ومن الأفكار التي يضم الإنسان عن القوى غير المرئية، وغير المعروفة "(3)، فلم يكن الإنسان السبدائي يملك من الوعى ما يجعله يفكر نظريا في الظواهر الكونية، ولم يكن مشغولا بالتفسير العقلي لأعمال الطبيعة لمعرفة العلل الحقيقية التي تكمن وراءها،

فضل عن كونه لم يكن ليرقى بتفكيره إلى درجة افتراض أن وراءها علة واحدة هي الله الواحد. ولذا يستنتج هيوم أن : "أفكار الدين الأول لم تنشأ من التفكير فى أعمال الطبيعة، وإنما نشأت من القلق إزاء أحداث الحياة، ومن الآمال والمخاوف المستمرة التى تحرك العقل الإنساني "(4)..

فتقلب أحداث الحياة بين صحة ومرض، وبين نجاح وفشل، وبين انتصار وهـزيمة، وبيـن سـعادة وتعاسة، وبين حظ موات وحظ معاكس؛ وتعدد أحوال الظواهر الطبيعية بين أحوال مفيدة وأحوال ضارة، والحوادث الكونية المفاجئة مثل الـزلازل والبراكين والفيضانات والصواعق والعواصف، كل ذلك وما شابهه جعل الإنسان في حالة من القلق الدائم والخوف والأمل المستمرين، ونتج عن هذه الحالة أن عـزا الإنسان كـل ظاهرة طبيعية وكل شأن من شئون الحياة إلى قوى خفية عاقلـة، وتعددت هذه القوى بتعدد الظواهر الطبيعية وشئون الحياة، ونسب الإنسان الـنلك القـوى الخفية أو الآلهة اختصاصات محددة، وقسم مناطق نفوذها، "فجونو يتوسـل إلـيها فـى الزواج، ولوسينا فى الولادة، ونبتون يستقبل صلوات البحارة، والمزارع يحرث حقله تحت رعاية كيرس، والمزارع يحرث حقله تحت رعاية كيرس، والـتاجر يسلم بسلطة عطارد . ويفترض أن كل حادثة طبيعية محكومة بقوة عاقلة ما؟ ولا شئ ناجح أو مناوئ يمكن أن يحدث فى الحياة بدون أن يكون متوقفا على مطوات خصوصية أو شكر " (5).

وقد قاس الإنسان الأول طبيعة الآلهة على طبيعته وإرادته التي تتغير من خير إلى شر، ومن شر إلى خير. أى أن الإنسان الأول لم يدرك حقيقة الظواهر الطبيعية، ولم يحاول تفسيرها وفق قانون العلية، وإنما فسرها بنوع من الإسقاط، إذ أعطى لها صفاته، وأسقط عليها رغباته، وظن أن كل ظاهرة وراءها إله.

ولما كان الإنسان يستشعر الخوف من تلك الآلهة، فقد حاول أن يسترضيها منتلما يسترضي إنسان إنسانا آخر ذا جاه أو منصب. ومن هنا يرفض هيوم رأى فوننتيل وفحواه أن الإنسان الأول اعتقد في تعدد الآلهة نتيجة التأمل في الظواهر الطبيعية ومحاولة اكتشاف العلل التي تحركها، ويؤكد هيوم في المقابل أن تحليل الطبيعة النفسية والعقلية للإنسان البدائي يكشف عن كونه لم يكن مهتما بمسألة

التفسير المنظرى لانستظام الظواهر الطبيعية والكونية، وإنما كان مهتما بمحاولة التغلب على شعوره بالخوف على حاضره ومستقبله، وهذا الخوف هو الذى جعل خياله يجسد قوى الطبيعة تجسيدات شخصية على شكل آلهة، لكنها آلهة لها صفات بشرية مضخمة من حيث درجة القوة واستمرارية البقاء، ومن ثم يمكن استرضاؤها بوسائل الاسترضاء الإنساني رغبة في اجتذاب خيرها واتقاء غضبها.

ويناسب هذا الدين التعددى الوثتى إنسانا لا يزال فى طور البربرية، وحالته العامة حالة ضعف، وتتسم عقليته بفضولية هزيلة، وتسيطر عليه إلحاحية الحاجة لحفظ البقاء مثلما تسيطر على الطفل المذعور، إنه يملؤه القلق أو يحركه الخوف، ويستهويه الأمل في المستقبل، ويستثير ذلك كله خياله الذي يقوم بدوره بتأليه ظواهر الطبيعة. ولما كان يتخيلها على شاكلة الإنسان الذى له قوى عظيمة، فإنه كان يعتقد أن الأضاحى والقرابين والنذور يمكن أن ترضيها. على أن إرضاءها لم يكن هو الهدف، بل كان الهدف هو أن يعيش آمنا سعيدا، والآلهة إن رضيت عنه ستحقق له هذا.

ولم يكن المشرك يتصور تلك "الآلهة بوصفها خالقة أو صانعة للعالم" (6)، وإنما بوصفها متحكمة فيه. ويرجع هذا لكونه لم يكن مشغولا بتفسير مصدر العالم، وإنما بمعرفة القوى الخفية التي تتحكم فيه، ولم تكن هذه القوى في ناظره مبدعة أو خالقة، أو بالأحرى إنه لم يفكر في المسألة من زاوية خلق العالم. ومن الواضح خطا هيوم في هذا الرأى؛ لأن أساطير المجتمعات البدائية مليئة بقصص الخلق، فضللا على أن حفريات العصر الحجرى القديم تكشف عن محاولات إنسانية أولى لتفسير خلق العالم. مما يعني أن الإنسان كان مشغولا بتفسير مصدر العالم.

ويذهب هيوم إلى أننا لو استجمعنا كل الصفات والقدرات التى ينسبها السبدائى للآلهة فإنها لا تخرج عن كونها صفات وقدرات روح جنى؟ يقول: "من يستأمل الأمر بدقة على أية حال سيظهر له أن آلهة المشركين لم تكن أحسن وضعا من جن أو جنيات صغيرة ..."(7).

ورغم كل هذا فإن مرحلة دين الشرك لم تكن متخلفة على نحو مطلق؟ حيث إن لها إيجابيات في أبعاد ثلاثة: فلسفية، وعقائدية، وسياسية. ويتجلى البعد الفلسفى في حالة الوفاق التي يكون عليها الوشنى مسع الطبيعة. وفيما يتعلق بالبعد العقائدي، فإنه يغلب عليه التسامح تجاه عقائد الشعوب الأخرى. وأخيرا تتجلى إيجابية البعد السياسي لدين الشرك في كونه دينا إيجابيا مع كونه متسامحا.

2- أديان التسلسل الهرمي للآلهة:

و هي الأديان التي تؤمن بتعدد الآلهة لكنها تخضعها لإله أكبر، فهي أديان مشركة تميل إلى التوحيد. مثل الديانة الإغريقية القديمة التي تقول بتعدد الآلهة لكن تجعل فوقها إلها أكبر هو رب الأرباب، وهو زيوس.

عندما يغيب دين الوحي فإن العوامل السياسية والظروف الاجتماعية تفعل فعلها في تصور الناس للألوهية ولذا نجد أن الشرك في الدين بما ينطوى عليه من الإيمان بوجود آلهة متعددة بتعدد الظواهر الطبيعية، يلائم سياسيا تعدد القبائل والجماعات الإنسانية. ويستطور الدين — عند غياب الدين الموحى به — تطورا موازيا للتطور السياسي، ومن هنا فإن التعدد إذا كان يناسب التعدد القبلي السياسي، في أن هذا التعدد إذا تحول إلى وحدة بخضوع القبائل لقبيلة كبرى نتيجة السيطرة والغلبة السياسية، لابد أن يوازيه الانتقال من تعدد الآلهة إلى الوحدانية، لكن هذه الوحدانية في البداية لم تكن وحدانية صافية تؤمن بإله واحد وترفض سائر الآلهة، وإنما كانست عبارة عن وحدة الاعتقاد الهرمي التراتبي في الآلهة؟ فآلهة القبائل الخاضعة أصبحت في رتبة أقل من إله القبيلة المنتصرة، ولا تزال لها مكانة في الإيمان، لكن إله القبيلة المنتصرة اصبح هو كبير الآلهة ورأسها مثلما أصبحت ناك القبيلة هي كبيرة القبائل ورأسها.

3 -أديان التوحيد:

عندما تتم الوحدة السياسية وتتلاشى الفروق القبلية، وتخلص السيطرة للقبيلة المنتصرة خلوصا يهيى والسياسي والسياسي

والثقافي... عند ذلك ينبثق التوحيد في العقيدة الإلهية؛ حيث يسود إله واحد لا شريك له. من ثم فإن "أصل التوحيد من الشرك "(8).

هذا همو رأي هميوم، وهو لا يصح إلا في بعض الحالات التاريخية التي تفرض فيها قبيلة ما تصورها في الألوهية على سائر القبائل، وهناك حالات كانت فميها السيطرة تمتم لقبيلة ما لكنها لا تمحو آلهة القبائل الخاضعة، ومن ثم تستمر التعدية، مثلما كان يحدث في مصر الفرعونية باستثناء حالة أخناتون.

وهناك حالات تعارض ما ذهب إليه هيوم بحيث يكون التوحيد هو البداية،أما الشرك والتعدد فيكون حالة فساد تحدث عندما ينحرف الناس عن التوحيد.

ويذهب شارل رنوفييه (1815 - 1903)⁽⁹⁾، في مفتتح حياته الفكرية، تحت تأشير صديقه لوى مينار ، مؤلف " أحلام وثنى متصوف"، إلى أن دين تعدد الآلهة أفضل بسبب تفوقه الأخلاقي على المذهب التوحيدي ذي الطابع القومي والحصري ، نظير مذهب اليهود في التوحيد "(10).

فمذهب اليهود في التوحيد خاص بقوم معينين هم اليهود، لأن اليهود يعتقدون أن دينهم مقصدور عليهم ومحصور في قومهم ،ومن هذا فهو ذو طابع قومي حصري، وليس ذا طابع عالمي يتسع لكل القوميات.

وربما ظن رنوفييه -تحت تأثير مينار - أن أي مذهب توحيدي لابد أن يكون قوميا وحصريا الأنه لم يعرف من الأديان التوحيدية سوى اليهودية المحرفة، ولسو كنان اطلع على الإسلام لتبين له أنه دين توحيدي عالمي لكل القوميات والأجناس، ولسيس دينا قوميا يخص قوما دون سائر الأقوام، كما أنه ليس دينا محصورا أو مقصورا على أمة دون أمة المفاي شخص يمكنه أن يعتنق الإسلام، عكس اليهودية التي لا تسمح لغير بني إسرائيل باعتناق اليهودية ، ويشترطون في اليهودي أن يكون من أم يهودية على الأقل!

وفيما يلي بيان لتصور الألوهية في أديان التوحيد الرئيسية من وجهة نظر فلسفة الدين:

أ) اليهودية:

تؤمسن السيهودية بالله بوصفه حاكما زمنيا للشعب المختار الذى هو شعب السيهود، دونا عن سائر الشعوب، حيث إنهم يعتبرون أنفسهم أسيادا للعالم الذى لا تعدو طوائفه أن تكون خادمة لهم! والإله الزمنى هذا رب الشعب اليهودى وحده، لأنسه اخستاره لسيكون له إلها يؤثره بفضله وحبه، أما باقى شعوب الأرض فهى خارجسة عن ملكوت الله، وهى تدخل فى نطاق سيطرة الملائكة والأرواح. ثم إن هسذا الإلسه لا يطلب رغم الوسمايا العشر بإصلاح النية الباطنة، وكل ما يؤكد عليه هسو مجرد الالتزام الظن ى بالأوامر. ومن ثم فإن اليهودية تفتقر إلى أهم تصسور دينى، " لأن الإله الذى يرغب فقط فى طاعة الأوامر التى لا تحسن مطلقا مسن النية الأخلاقية كما هو مطلوب، هو فى الواقع بعد كل هذا، ليس هو الكائن الأخسلاقى الذى نحتاج لتصوره من أجل الدين "(11).

وفضلا عن هذا، فإنهم إذا اعتقدوا أن الإله اليهودى "يهوه" إله خاص بهم، لم يستطيعوا أن يتصوروا أن مفهوم الألوهية أكثر اتساعا من أن يكون خاصا بشعب دون شعب، أو بجنس دون جنس، ولذا فإن اليهودية تفتقر لمفهوم "رب العالمين "، ومن ثم فهى تقف على مسافة لا نهائية من التصور الدينى كما يفهمه كنط، لأنها لم تقم الكنيسة الكلية فى زمانها، ولم تلب أي شرط من شروطها، حيث أخرجت من دائرتها سائر أفراد النوع الإنساني، ولم تسمح بدخول أحد من غير جنسهم إلى ملتهم، ونظرت إلى أفرادها باعتبارهم "شعبا خاصا تم اختياره من قبل الله "(12).

فلا يوجد في اليهودية إيمان بالله بوصفه كائنا أخلاقيا ومنبعا للضمير الإنساني، وحريصا على إصلاح النية الأخلاقية للبشر، و ربا للناس أجمعين.

هذا هو حكم كنط على الألوهية في اليهودية.وهو حكم يصدق على اليهودية بعد موسى، وليس على اليهودية الموسوية، لأن اليهودية الموسوية بعيدة عن هذا الحكم، ولاسيما إذا وضعنا في حسباننا الرواية القرآنية التي تفرق بشكل حاسم بين اليهودية كدين دعا إليه موسى وبين الشعب الإسرائيلي الذي لم يغير اليهودية فحسب بعد موسى، بل حاول الضغط على موسى وهارون من أجل الاقتباس من شعائر الأمم

الأخرى، وهو ما قاومه موسى بحسم. وإذا كانت اليهودية الموسوية حسب الرواية القرآنية تنظر إلى الألوهية نظرة توحيدية نتزيهية ، فإن الشعب الإسرائيلى بماديته ودنيويته هو الذى حولها إلى نظرة سياسية مغلقة وعنصرية. ولعل غياب البعد التاريخي عن الفكر الكنطى هو المسئول عن عدم تمييزه بين الاثنين.

ب) المسيحية:

إن المسيح المثالبي بوصفه المثل الأعلى للإنسانية ايس له وجود تاريخي في رأي كنط، بل اتخذ مكانه بين الناس على نحو غير مفهوم، ويجب الإيمان به مسن وجهة نظر العقل العملى المحض، كواقعة موضوعية في العقل الإنساني (13). دون الاعتقاد في واقعة تاريخية محددة تشير إلى حلول اللاهوت في الناسوت، أو تجسد ونزول ابن الله بمعنى حقيقي إلى هذا العالم، ودون الإيمان بالولادة غير الطبيعية، ولا بالتثايث، أو الفداء، أو المعجزات، وإذا كان كنط يستبقي أسماء تلك العقاد الستى لها معنى حقيقي في المسيحية التاريخية، فإنه يحملها معانى عقلية العقاد الستى لها مجرد رموز ذات دلالة أخلاقية فحسب، واستبعد منها أي مضمون مجاوز للعقال وحدوده كما تشكلت في نقد العقل المحض ونقد العقل العملى ونقد ملكة الحكم.

وقد انتقد كنط القول بألوهية المسيح ،وأعاد تفسيرها وتأويلها. وحتى نتبين بعد الشقة بين تصورات كنط للمسيحية المؤولة عقلانيا وبين المسيحية المتحققة في التاريخ، فلنقدم تصورات كنط لعقائد تلك الأخيرة، وسنرى كيف أنه يوجه ضرباته المتلاحقة لكل عقيدة منها تلو الأخرى.

وأول تلك الضربات يوجهها لعقيدة العقائد في المسيحية، وهي تجسد الإلهي في الإنساني، حيث يرى أن النظر إلى المثل الأعلى الأخلاقي بوصفه إنسانا - إلها، يحبط قيام الأخلاقية،أي يوجد نوعا من اليأس في إمكانية تحقيق الأخلاق المثلى؛ لأنه من غير المنطقى أن نطلب من الإنسان الطبيعي أن يحتذي حذو إنسان آخر يتمتع بموهبة إلهية تعمل كطبيعة مؤازرة له، لأنه بإمكان الإنسان الطبيعي أن يحستج بأنه ليس له اليقين ولا الإرادة التي يتمتع بها ذلك المثل الأعلى والتي تكفل لهم أن يضحى راضيا بكل الإغراءات الدنيوية، وأن يضحى بنفسه في سبيل ذلك

الملكوت الغائب ؛ ومن ثم فان المسيح العقيدى يتحول من حجة على إمكانية قيام الأخلاق إلى حجة على استحالتها.

فشخصينه إذ تعترضها صعوبات جمة على الصعيد النظرى - مثل عملية السولادة بدون جنس وحلول الإلهى في الإنساني - تصبح من الوجهة العملية عقبة أمام تطوير ديانة أخلاقية.

ورسالة الإنجيل القائلة بأن الله قد جدد الحوار مع الإنسان من خلال المسيح وفي المسيح، تحول دون النظر إلى المسيح بمثابة إنسان كامل أخلاقيا ومناقبيا. إن طاقته الإلهية تخلصه من الثقل الإنساني، وانتصاره هو الغلبة الرخيصة في معركة مريفة . وكون طبيعة هذا المسيح العقيدي فائقة وخارقة للطبيعة البشرية - يجعل من المحال كلية اقتراف هذا المسيح لأي خطيئة.

وهكذا فإن مسافة ابتعاده عن الإنسان الطبيعى سوف تكون كبيرة على نحو لا ينتهى، بحيث إن مثل هذا الشخص الإلهى لا يمكن اعتباره بعد الآن بمثابة قدوة للإنسان الطبيعى.

إذن فعقسيدة التجسد والولادة غير الطبيعية لهذا السبب غير ذات فائدة عملية مسن الناحسية الأخلاقية، الأمر الذي يحتم إعطاءها معنى عقليا يتيح لها مشروعية أخلاقسية، ويفتح أمامها سبيل الوصول إلى قلب الدين وجوهره الأخلاقي، وهذا المعنى هو نوع من الإيمان العملى بابن الله على نحو مجازي بوصفه فكرة الكمال الأخلاقسي في الله منذ الأزل، دون أي تصديق بحدوث تجسد تاريخي لها، واعتبار المسيح التاريخي جامعا للإلهي والإنساني يعد تعجيزا للإنسان الطبيعي عن البلوغ العملي للمثل الأخلاقي (14).

أما التثليث فيعنى فى المسيحية التاريخية أن الله واحد وفى الوقت نفسه هو ثلاثة أقانسيم متساوية فى الجوهر (15): الآب، والابن، والروح القدس، فالآب هو السندى خلق العالم بواسطة الابن (16)، والابن هو الذى أتم الفداء وقام به، والروح القدس هو الذى يطهر القلب والحياة. غير أن الأقانيم الثلاثة تشترك معا فى جميع الأعمال الإلهية على السواء، ولا تظهر عقيدة النثليث واضحة كل الوضوح فى

العهد القديم كما تظهر في العهد الجديد. وقد أشير إلى التثايث في التكوين $^{(17)}$ حيث ذكر "الله "و "روح الله " الخ $^{(81)}$ ، والحكمة الإلهية المتجلية في الأمثال $^{(91)}$ تقابل الكلمة في يوحنا $^{(20)}$. وهي تشير إلى الأقنوم الثاني في اللاهوت، وتطلق الصفات الإلهية على كل أقنوم من هذه الأقانيم على حدة.

وكلمة ثالوث أو النتليث نفسها لم ترد في الكتاب المقدس، ويظن أن أول من صاغها واخترعها واستعملها هنو ترتليان في القرن الثاني للميلاد. ثم ظهر سنيليوس (الذي تعتبره المسيحية السائدة مبتدعا) في منتصف القرن الثالث وحاول أن يفسر العقيدة بالقول: "إن التثليث ليس أمرا حقيقيا في الله لكنه مجرد إعلان خسارجي، فهنو حادث مؤقت وليس أبديا"، ثم ظهر آريوس (الذي هو أيضا مبتدع من وجهنة نظر المسيحية السائدة) ونادي بأن الآب وحده هو الأزلى بينما الابن والروح القدس مخلوقان متميزان عن سائر الخليقة، ثم جاء اثناسيوس الذي رفض هذه النظريات ووضع أساس العقيدة المسيحية التي قبلها واعتمدها مجمع نيقية عام تؤمن بالنثالوث الآب والابن والروح القدس كأقانيم ثلاثة حقيقية أبدية في طبيعة تؤمن بالنثالوث الآب والابن والروح القدس كأقانيم ثلاثة حقيقية أبدية في طبيعة الله. ولقد تبلورت هذه العقيدة الاثناسيوسية على يد أوغسطين في القرن الخامس، وصارت هي عقيدة الكنيسة الفعلية من ذلك التاريخ حتى الآن (21).

والتساؤل الآن: كيف فسر كنط فلسفيا هذه العقيدة؟

إنه يرى أنها غير ذات فائدة أخلاقية، لأن المرء لن يترتب على إيمانه بأن الله ثلاثة أو حتى عشرة أقانيم أى مردود عملى في الحياة الأخلاقية.

و لا يرفض كنط فقط الإيمان بحرفية هذه العقيدة لأنها تجاوز العقل، و لا يوجد عليها برهان عملى، فلا العقل العقل النظرى المحض و لا العقل العملى المحض بقادر على تبريرها (22).

ونظرا لأن كنط يذهب إلى أن الأساس فى الدين هو العمل، إذ ليست عقائد الدين هي ما يجب الاعتقاد به، بل ما يمكن التسليم به بالنظر إلى هدفه الأخلاقي،

فإنه يعتبر أن العقيدة التي لا ينشأ عنها عمل أخلاقي لا تمثل ركنا من أركان الدين.

هــل يمكـن بعد هذا أن نعتبر كنط فيلسوفا يؤمن بالمسيحية التاريخية، وأنه على حد تعبير جوته ابتغى إغراء المسيحيين بتقبيل ثناياه؟!

إن كنط لأبعد من ذلك بعدا كبيرا.

وإذا انتقانا إلى فيلسوف آخر من فلاسفة الدين، وهو هيجل ، نجد لديه تصور فلسفي مختلف للألوهية في المسيحية؛ حيث يحلل عقيدتها في الآب والابن والروح القدس على النحو الآتى:

♦ مملكة الآب:

هى إشارة للأقنوم الأول من الأقانيم الثلاثة التي يعتبرها هيجل ممثلة لعقيدة الدين المطلق، وهى الفكرة فى ذاتها ولذاتها، أو فكرة الله فى ذاته ولذاته (23). وهى تسنص على أن الله هو الروح العينى، والروح العينى له مراحل ثلاث تتوازى مع مسراحل الفكرة الشاملة، التى هى عبارة عن الكلى، ثم الجزئى الذى يخرج من الكلى، ثم الفردى الذى يمثل عودة الجزئى إلى الكلى واتحاده معه.

ويقابل المراحل الالث الفكرة الشاملة في العقيدة المسيحية عند هيجل لحظات ثلاث، هي:

- 1-1 الله في ذاته قبل خلق العالم، وهذا يقابل الكلى (-1)
- 2- ثــم خلــق العالم وحفظه، وهو يقابل الجزئى الذى خرج من الكلبي (= مملكة الابن).
- 3- وأخسيرا الكنيسة (= مملكة الروح) التي هي ممثلة للعنصر الثالث أو اللحظة الثالثة المعبرة عن رجوع الجزئي إلى الكلى والتصالح معه في الفردي.

وهكذا.. كما أن للفكرة الشاملة أبعادا ثلاثة، هي الكلي، والجزئي، والفردى، فإن لله أبعادا ثلاثة هي: الآب، والابن، والروح القدس، وكما أن الفكرة الشاملة تمر بحالات ثلاث، ومع ذلك تظل هي هي في كل حالة، أي أن كل حالة تعبر – كما يشير ستيس-عن الفكرة في مجموعها- فكذلك عقيدة الثالوث، لان الله مع أنه ذو

أقانيم ثلاثة فانه يظل واحدا غير منقسم، وكل أقنوم لا يمثل جزءا من الله أو جانبا منه فقط، بل هو الله نفسه كاملا متكاملا.

والله من حيت هو آب يعتبر مجردا وكليا، يعتبر خالق العالم، والتجلى الأزلى، هو هذا، هذا الفعل، هذا هو مفهومه، تحديده- تعيينه (24).

ومن ثم فهو بوصفه المبدأ الأساسي للوجود، وبوصفه فعلا خلاقا، لابد أن يتموضع، أي لابد أن يخرج منه العالم، مثلما يخرج الجزئي من الكلي في علم المنطق. وهذا ما تصوره المسيحية بواسطة استخدام التشبيه القائل بخلق العالم. ويرفض هيجل تنائية العالم والله، ولا مجال عنده لمفهوم تعالى الله ومفارقته للعالم. ومن شم فإنه حين يتحدث عن الله بدون العالم فإنما يقوم بعملية تجريد الفكر المحض ؛ لأن الله عنده ليس الله بدون العالم، وهذا ليس مقررا فقط في "موسوعة العلوم الفلسفية " التي محاضرات في فلسفة الدين"، وإنما كذلك في " موسوعة العلوم الفلسفية " التي تؤكد في فقراتها الأخيرة أن المنطق والطبيعة والروح ليسوا لحظات متباينة منفصلة، وإنما وحدة واحدة، لحظات كل جمعي جدلي واحد، وهذا ما عبرت عنه المسيحية في عقيدتها الأساسية (الآب، والابن، والروح القدس.. إله واحد). (انظر: موسوعة العلوم الفلسفية ، فقرة 565-567).

على هذا النحو يحل هيجل أول شفرة من شفرات العقيدة المسيحية الملغزة؛ حيث قسابل وناظسر أول أقنوم من الأقانيم وهو الآب مع أول لحظة من لحظات الفكرة الشساملة وهسى لحظة الكلى أو الفكرة فى ذاتها ولذاتها. ومن ثم يكون قد كشف الأساس العقلى المنطقى من وجهة نظره لأول أقنوم من الأقانيم الثلاثة، ومن هسنا نفهسم سبب مهاجمة هيجل التيار العقلانى الآخر المضاد للمسيحية فى عصر التسنوير، والذى يرى أن عقيدة التثليث تتاقض العقل ومبدأه الأصيل عن عدم هوية الأضداد، بينما يرى هيجل معقولية العقيدة المسيحية لان العقل عنده يقوم على مبدأ الأضداد كما اتضح من علم المنطقى الجدلى، فى حين أن مبدأ الهوية أو مبدأ النتاقض أو مبدأ الثالث المرفوع الذى يستند إليها عقلانيو عصر النتوير الرافضون النتايسث إنما هسى مسبادئ الفهم المتناهى فحسب وليست مبادئ العقل فى كليته الشساملة، طبعا من وجهة النظر الهيجلية. لكن وجهة نظر حركة النتوير أن مبدأ

الهويسة والمبادئ المشتقة منه هي مبادئ العقل الأصيل، وليست مبادئ الفهم المتناهي فحسب. ومن ثم فهي ترفض المعتقد المسيحي، بل تستاء من محاولة مثل محاولة هيجل.

♦ مملكة الابن:

لمساكسان الآب لا يمكن أن يعرف إلا بوصفه المبدع الأزلى؛ لأن الروح المطلسق فسى أساسسه فعل إبداعى، فإن من الضرورى أن يتموضع، ومن ثم فإن الفكرة تظهر في الطبيعة وفي الرح المحدود.

ف الآب هـو ذاته، وهو - ضا غيره، هو كائن لذاته، وهو الذي يصنع لنفسه موضوعه..

وتتمثل الضرورة المنطقية التى تجعل الفكرة تخرج من ذاتها إلى الغير، فى أن من طبيعة الفكرة الاغتراب والاختلاف والانشقاق، وهى بحكم جوهرها مبدأ فاعلى تها تعبر عن نفسها فى الظهور والتجلى، بحكم تضمنها لتناقضات داخلية، تدفعها نحو التحرك والتغير، فتتحول إلى نقيضها؛ ولذا فإن الفكرة تتحول إلى الطبيعة والروح المحدود.

• وهذا يشكل مملكة الابن في أول منشئها، حيث يخلق الله العالم والإنسان كجزء منه، لكن هذا الخلق ليس زمانيا، وإنما هو تطور منطقى داخل الروح ذاته، أي أنسه لسيس خلقا بالمعنى الحرفي المفهوم من الكتاب المقدس، وقصة الخلق في سفر التكوين هي تمثيل وتشبيه لحقيقة تخارج الفكرة عند هيجل .

وخروج الطبيعة والروح المحدود (أى الإنسان) عن الله، يعبر عن أن الله هـو نفسه، وهو أيضا غيره، والإنسان ذو روح محدود، ومن ثم ينفصل عن الله، لكـنه مـن جهة أخرى متضمن لطبيعة إلهية، لأن الله خلقه على صورته، أى أنه مخلـوق خالق. إذن فهذه اللحظة الثانية من حياة الفكرة هى لحظة خروج الجزئى مـن الكلى بلغة المنطق الهيجلى، وخروج الابن من الآب بلغة اللاهوت المسيحى، وهـى لغة مستخدمة أيضا عند هيجل، وهى أيضا لحظة التجسد والظهور، لحظة الانشـقاق، لحظـة خلق اللروح المحدود.. بشرط أن نفهم هذا

الخلق بمعنى منطقى، أى يعبر عن ضرورة منطقية، وليس فعلا فى الزمان، أى ليس حدثًا تاريخيا (25).

ويدافع هيجل عن مسلمة من المسلمات التي يصادر عليها الوعي الديني المسيحي الذي يعتقد بأن الله ذاته صار بشرا، جسدا، وتجلى كإنسان فرد (26)، بحيث إن التصالح المنشود، بدل أن يبقى محض تجريد لا سبيل إلى معرفته إلا من خلال مفهومه، وجد تحققه الموضوعي بعرض ذاته للإدراك الحسى في شكل فرد إنساني وجد وجودا فعليا. وتشكل هذه الفردية اللحظة الفاصلة، لأنها تكشف لكل إنسان أن تصالحه الفردي مع الله ليس محض احتمال، وإنما واقع مرهون تحققه بإرادة كل إنسان. لكن نظرا لأن الوحدة من حيث هي مصالحة روحية بين آناء متعارضة ليست نتيجة لمحض تقارب مباشر، فإن الصيرورة التي بفضلها يغدو الوعي روحا ليست نتيجة لمحض تقارب مباشر، فإن الصيرورة التي بفضلها يغدو الوعي روحا الإنسان الفرد الذي يتجرد من فرديته الروحية والجسدية، فيتألم ويحتضر، ولكنه ينتصر على الآلام والموت ويبعث إلى الحياة ثانية مثل الله المحاط بهالة المجد، ين يكن ما يزال له ما بوصفه ذاتا متعينة، وجود فردي وأنه في الواقع، وفي قلب طائفة المؤمنين المنتمي إليها، هو الله والروح من حيث هو جوه (27).

و لا يستجلى تصلح الذاتية الفردية والله فى صورة تساوق مباشر، بل فى صورة تساوق يستحقق بعد المرور بآلام لا متناهية، وعلى حساب عزوفات وتضحيات والمغاء جميع العناصر الحسية والمتناهية والذاتية.

ويشكل المتناهى واللامتناهى هنا حزمة غير قابلة للتجزئة، ولا يسع المرء أن يكسون فكرة عن العمق الحقيقى للمصالحة وعن قوة النوسط إلا بالاستناد إلى جسسامة التعارض المطلوب حله. ومن الممكن القول حسب هيجل أن كل ألوان الحدة والنشاز الكامنة في الآلام وأشكال العذاب والتجارب المؤلمة هي من طبيعة السروح ذاتها، وتؤلف سيرورة الروح منظورا إليها في ذاتها ولذاتها ماهية الروح ومفهومه بوجه عام، والغرض منها أن تمثل للوعى التاريخ العام الذي لابد أن يدور في كل وعي فردى (28).

وبما أن تحقق الروح في الفرد هو لحظته الأساسية، ونمط تظاهره الرئيسي، فيان ذلك التاريخ العام ذاته لا يمكن أن يتجلى إلا في صورة تاريخ فردى، تاريخ ولادة فرد من الأفراد وآلامه وموته وانبعاثه، مع حفاظه- رغم هذه النقلة الفردية - على مدلول تاريخ الروح المطلق والكلى. إن منعطف حياة الله هذه هيو ذلك المنين المنعلف المنون ذلك الإنسان المتعين. ومن ثم فإن المنعطف يتمثل في سيرة آلام المسيح وعذابه على الصليب وجلجلة السروح ونكال الموت. ويتكشف التظاهر الخارجي والجسدى والوجود المباشر، عن أنها واقعة يقف منها الفرد- من خلال الآلام والأوجاع- موقف نفى، لكسى يتمكن من التسامى إلى الحقيقة الإلهية عن طريق هذه التضحية بالحسى وبالفردية الذانية. وبالفعل يعلو الجسم الأرض والطبيعة البشرية الهشة في مدارج السيمو والقداسة بحكم أن الله ذاته هو الذي يتجلى من خلال هذا الجسم وهذه الطبيعة التي هي كذلك موضوع نفي (29).

ولقد عبر الوعي الديني المسيحي عن وحدة الإلهي والإنساني في شكل حدث تاريخي هو التجسد، تجسد الله في صورة بشرية، ويعني هذا عند هيجل أن الماهية الإلهية قد نزلت إلى مستوى الوجود المتعين (((3))), بيد أنها سرعان ما ستعمل على إلغاء هذا الوجود المتعين. وليس هذا الإلغاء نفيا مطلقا، بل هو ارتقاء بهذا الوجود إلى مستوى الماهية الإلهية. ومن ثم فإن هيجل يرى في موت الإله في المعقيدة المسيحية بعثا حقيقيا للروح، لأن موت الإله ليس نفيا له وإنما نفي الوجود المتعين الدى تعيش في صميم الجماعة المسيحية، فالروحي ما هو إلا نفي دائم الوجود الطبيعي والتاريخي، أي أنه ما هو إلا هذه العملية الستي تتجاوز بها الروح ذاتها إلى ما وراءها على نحو محايث مباطن دون أي تعال أو مفارقة. وهذا وإن يقتضي الشعور بألم الشقاء إلا أنه في الوقيت نفسه ارتفاء إلى مستوى الروح الكلي، وما الشقاء إلا نتيجة للحركة التي برتقي بها المتناهي إلى اللامتناهي، والجزئي إلى الكلي، أي أن الوعي الشقى لحظة ضرورية تكمن في عملية ارتقاء الوجود المتناهي إلى الوجود الكلي، وموته في هذا الموت للوجود المتناهي بتجلي الكلي، لأن اللامتناهي ليس كذلك إلا فيه. وفي هذا الموت للوجود المتناهي بتجلي الكلي، لأن اللامتناهي ليس كذلك إلا فيه. وفي هذا الموت للوجود المتناهي بتجلي الكلي، لأن اللامتناهي ليس كذلك إلا في هذا الموت للوجود المتناهي بتجلي الكلي، لأن اللامتناهي ليس كذلك إلا

بالمتناهى، والمطلق لا يضع ذاته إلا بأن ينفى هذه الذات، بأن يضع نقيضها، ثم يسلب هذا النفى مرة أخرى⁽³¹⁾.

على هذا النحو نجد أنفسنا ونحن نعرض للتحليل الهيجلى لعقيدة موت الله في المسيحية – نجد أنفسنا في صميم الحدس الهيجلى، أي نفى النفى، نفى المطلق لذاته شم نفيه لهذا النفى؛ فالمصالحة بين اللامتناهي والمتناهي لا تحدث إلا بأن يأخذ اللامتناهي شكل المتناهي، بل يأخذ كل جوانب تناهيه، أي يأخذ الإلهي شرط الإنساني، ويمر بجوانب تناهيه المختلفة من ولادة وشقاء وصلب وآلام وموت، بحيث تصبح حياة الإنسان وموته هما حياة وموت الله نفسه.

فموت الله هو تعبير عن لحظة النفى بوصفها لحظة ضرورية فى حياة السروح عند هيجل، لكن الموت من جهة أخرى لا يجوز أن يعتبر عند هيجل إلا حالمة انتقالية، في الطبيعة الإلهية، مرحلة نحو تصالح الروح مع ذاته ونحو انصلهار الإنساني والإلهى، الكلى وانذائية الظاهرية. ولذا فإن هذا الموت لابد أن يموت، وذلك هو شرط البعث الحقيقي للروح. والموت لحظة في الطبيعة الإلهية، بل كل جوانب التناهي مثل المحدودية، والغيرية، والضعف، ليست خارجة عنه، ومن ثم فإنها كلحظات في الإنسان لا تقف كحجر عثرة أمام الاتحاد مع الله، يقول هيجل:

" الله نفسه قد مات "كما قيل في نشيد للوثر. على هذا النحو تم التعبير عن وعلى أن الإنساني، المحدودية، الآخرية، الضعف، النفي، هي ذاتها لحظة للإلهي، وأن هذا كله موجود في الله. إن المحدودية، النفي، الغيرية (أو الآخرية)، ليست خارج الله، إن الغيرية ليست عقبة للوحدة مع الله. الغيرية، النفي، معروف بوصفه لحظة للطبيعة الإلهية ذاتها. هذا يتضمن الفكرة الأسمى للروح "(32).

وينظر هيجل إلى موت الله في العقيدة المسيحية باعتباره مؤشرا على الحب الأعظم، الذي يمثل وحدة الإلهى والإنساني، لأن الحب الحقيقي هو نتازل الشخص عن ذاته من أجل الأخر، ومن هنا فإن موت الله هو تحفيق للحب المطلق، لأن اللمتناهي نتازل عن لاتناهيه، وعاني من كل جانب نناهي المتناهي، لكن المتناهي

نفسه تخلى عن وجوده المتعين وصعد إلى مستوى الكلية الإلهية. وفى هذا إدراك وتحقيق لقمة المصالحة. ولقد كان صلب المسيح (الإله- الإنسان) هو علامة هذا التصالح، ودليل على أن الله ليس خالقا فحسب، وإنما هو محبة أيضا.

ويرفض الوعى الدينى التنزيهى هذا التصور الذي يقدمه هيجل لطبيعة المصالحة بين الإلهي والإنساني، إذ إنه ليس بحاجة لمثل هذا النوع من الوحدة التى تقتضى موت إلهه، حتى ولو على سبيل التمثيل، لأن فى ذلك ردة إلى مرحلة الأديان البدائسية في مصر وسوريا والتى كانت تعتبر الموت لحظة ضرورية بالنسبة لله على نحو ما تجلى فى عقيدة أوزريس المصرية وعقيدة أدونيس السورية، فالإلسه يتضمن هنا سلبه، أى أنه يموت! فالمسيحية كما تشكلت بعد المسيح، فى أجيالها الأولى، ما هى إلا صورة جديدة من تلك العقائد القديمة ملقحة بمفهوم الإله اليهودى، وهذا ما يشير إليه أورسيل ماسون عندما يقرر أن الأجيال المسيحية الأولى قامت بالتأليف المنتظر منذ زمن طويل بين إله الساميين، ومفهوم الإلب عاد الإيجيين والأسيانيين، فى شخصية المسيح المثالية، وإذا كان يهوه هو التعبير المباشر، القريب، عن الإله الأب، فإن الآلهة التى تعذبت من أجل إنقاذ الإنسانية سواء كانت فريجية أم سورية أم مصرية، هيأت لإنشاء مفهوم الإله الذى يعانى الموت من أجل إنقاذ الإنسانية (33).

♦ مملكة الروح:

مملكة الروح هي الأقنوم الثالث، أو العنصر الثالث، إنها الجماعة (34). فإذا كلان العنصر الأول هو الآب، هو الفكرة بالنسبة إلى ذاتها في كليتها المجردة، وانحصارها الذاتي، الفكرة قبل أن تتقدم نحو التقسيم الأولى، نحو الآخرية.. وكان العنصر الثاني هو الابن، هو الجزئية، هو الفكرة في ظهورها، في تخارجها إلى حد أن يتحول الظهور الخارجي عائدا إلى اللحظة الأولى ويعرف كفكرة إلهية، كهوية بين الإلهي والإنساني.. إذا كان ذلك فإن العنصر الثالث هو الوعى بالله بوصفه روحا، وهذه الروح توجد وتحقق ذاتها في الجماعة (35).

واللحظة الأولى في العنصر النالث هو الأصل المباشر للجماعة. إنه انسكاب أو تدفق الروح الفدس (36) (على الجماعة).

وفى هذا تأكيد واضح من هيجل على ما جاءفى "أعمال الرسل " من أن السروح القدس قد تدفقت بعد رفع المسيح على جماعة الرسل المشكلين لأول كنيسة، إتماما لوعد المسيح بإرسال المعين الذى ينوب عنه.. قال المسيح مخاطبا الرسك: " إن يوحنا عمد الناس بالماء، أما أنتم فستتعمدون بعد أيام قليلة بالروح القدس،.. وحينما يحل الروح القدس عليكم تنالون القوة، وتكونون لى شهودا فى أورشليم واليهودية كلها، وفى السامرة، وإلى أقاصي الأرض "(37). ولقد تحقق هذا الوعد، حيث كان كما جاء فى "أعمال الرسل " - : " الإخوة مجتمعين معا فى مكان واحد، وفجأة حدث صوت من السماء كأنه دوى ريح عاصفة. فملأ البيت السذى كانوا جالسين فيه. ثم ظهرت لهم ألسنة كأنها من نار، وقد توزعت وحلت على كل واحد منهم، فامتلأوا جميعا من الروح القدس "(38).

ويعنى انتقال الروح القدس إلى الجماعة عند هيجل أن حقيقة المسيح قد صارت كامنة في الجماعة نفسها، ولم تعد هذه الحقيقة غييبة عنها، بل إن الجماعة ذاتها أصبحت هي هذه الحقيقة، وتحولت الروح إلى جماعة كلية واعية بذاتها. وإذا كان المسيح يميثل لحظة المصالحة بين اللامتناهي والمنتاهي، بين الإلهي والإنساني، فإن الجماعة هي المعبرة عن هذه المصالحة في التاريخ، حيث انتقل إليها فعل المصالحة واستبطنته، أي أن حقيقة المسيح صارت حاضرة فيها، وأصبحت الجماعة هي المسيح الكلي، إذ تحولت حضرة المسيح الحسية المرتبطة واصبحت الجماعة هي المسيح الكلي، إذ تحولت حضرة المسيح الحسية المرتبطة بالزمان والمكان إلى حضرة روحية في صميم الجماعة، ومن ثم غدت الجماعة هي الحاملة للروح القدس، " الروح القدس يوجد بالفعل في كنيسة الله. وإذا كانت مملكة الآب هي الفكرة في الآخر، أي هي الطبيعة، فإن مملكة الروح بوصفها اللحظة الثالثة، وهي لحظة الفردية، هي وحدة اللحظتين السابقتين، لأن الكنيسة هي مصن ناحية روح الله الخالص، ولكنها كذلك من ناحية أخرى، موجودة وجودا فعليا في العالم، فهي مملكة الله على الأرض" (39).

ج) الإسلام

التوحيد الإسلامي ليس قوميا ولا حصريا ؛فلا هو خاص بقوم دون قوم ولا هـو محصـور في أمة دون أمة.فالله في الإسلام (رب العالمين) ...(رب الناس ملـك الناس .إله الناس). ومن ثم فالتوحيد الإسلامي ليس قوميا ولا حصريا ،بل هـو عالمي ومنفتح على الطبيعة والكون والناس أجمعين. فالإسلام (كما عبر عنه القـرآن والسنة الصحيحة) يقدم تصورا لملاله على أنه إله الناس أجمعين وربهم ، سـواء كـانوا مؤمنين أو كافرين،مطيعين أو عصاة.وهذا التصور ضد التصورات العقدية الأخرى التي تنظر إلى الإله على أنه إله خاص بقوم دون قوم.

ويقوم التصور العقدي في الإسلام على عقيدة الإيمان بابش بوصفه الموجود الحق لذاته الذي لا يقبل وجوده العدم؛ فهو القديم الذي لا بداية لوجوده (40).

والأدلة على وجود الله متعددة في القرآن الكريم،منها قول الله تعالى :

(الله الدي رفع السموات بغير عمد ترونها ثم استوى على العرش وسخر الشهسمس والقمر كل يجري لأجل مسمى يدبر الأمر يفصل الآيات لعلكم بلقاء ربكم توقدون وهو الذي مد الأرض وجعل فيها رواسي وأنهارا ومن كل الثمرات جعل فيها زوجين اثنين يغشي الليل النهار إن في ذلك لآيات لقوم يتفكرون وفي الأرض قطع متجاورات وجنات وأعناب وزرع ونخيل صنوان وغير صنوان يسقى بماء واحد ونفضل بعضها على بعض في الأكل إن في ذلك لآيات لقوم يعقلون)(41).

وقـــال تعـــالى: (أم خلقوا من غير شيء أم هم الخالقون أم خلقوا السموات والأرض بل لا يوقنون أم عندهم خزائن ربك أم هم المسيطرون)(42).

وهـو الموجـود الأول الذي سبق وجوده كل وجود، فكان تعالى وحده ولا شيء معه، ثم خلق ما شاء من مخلوقاته القوله تعالى:

(هو الأول والآخر والظاهر والباطن وهو بكل شيء عليم)(43).

(قــل أئــنكم لتكفرون بالذي خلق الأرض في يومين وتجعلون له أندادا ذلك رب العالمين وجعل فيها رواسي من فوقها وبارك فيها وقدر فيها أقواتها في أربعة أيام سواء للسائلين ثم استوى إلى السماء وهي دخان فقال لها وللأرض ائتيا طوعا أو كــرها قالتا أتينا طائعين فقضاهن سبع سموات في يومين وأوحى في كل سماء أمرها وزينا السماء الدنيا بمصابيح وحفظا ذلك تقدير العزيز العليم)(44).

فهو الغني بذاته عن جميع الموجودات، وهي المفتقرة كلها ابتداء ودواما اليه (⁽⁴⁵⁾؛ لقوله تعالى:

(يـــا أيهـــا الـــناس أنتم الفقراء إلى الله والله هو الغني الحميد إن يشأ يذهبكم ويأت بخلق جديد وما ذلك على الله بعزيز)(46).

(ل أغـير. الله أتخـذ ولـيا فاطـر السـموات والأرض وهو يطعم ولا يطعم) (⁽⁴⁷⁾.

يقول تعالى: (قل إنما يوحى إلى أنما إلهكم إله واحد فهل أنتم مسلمون) (48)، ففي هذه الآية يقول تعالى: قل يا محمد ما يوحي إلى من ربي هو أنه لا إله لكم يجوز أن يعبد إلا إله واحد لا تصلح العبادة إلا له، ولا ينبغي ذلك لغيره، فهل أنتم مذعنون له أيها المشركون العابدون الأوثان والأصنام بالخضوع لذلك ومتبرئون من عبادة ما دونه من آلهتكم (49).

وقد تعرض بعض فلاسفة الديسن في الغرب التصور الألوهية في الإسلام، وغلب على تحليلهم الفاسفي له طابع الانحياز وعدم الدقة والافتقار في أغلب الأحيان الموضوعية العلمية. ومن هؤلاء الفلاسفة هيجل الذي رفع الإسلام كديسن - ومسن عجسب من الخريطة الجداية الديانات العالمية في "محاضرات في فلسفة الدين " ولم يذكره إلا عرضا في موضعين من محاضرات 1827 م، وكان قد ذكره في موضع ثالث في محاضرات 1824 م، حيث باين بينه وبين الأيديولوجية المضادة للديسن التي اتسم بها التيار العقلاني في عصر التنوير، على أساس أنه ذو نسزعة دينية متعصبة! لكن الاثنين لديهما طرق التفكير تجريدية وغير جدلية، وأنهما يطرحان تحديا معاصرا المسيحية، رغم أنهما يتضادان بشكل تام (50).

وفى محاضرات 1831 تعددت إشارات هيجل إلى الإسلام، لكنه ما يزال علنه على على عامش تاريخ الأديان، ويصفه بأنه دين التوحيد المحض والبساطة فى الاعتقاد "حيث ينظر إلى الله باعتباره إلها مجردا وليس عيانيا، ومع ذلك فإنه لا يزال محملا بشيء من صفات الإله اليهودي ولاسيما الغيرة. وأدت بساطة المعتقد الإلها بين شعوب مختلفة، بيد أن تجريد وتعالى هذا المعتقد قد أدى إلى نيوع الإسلام بين شعوب مختلفة، بيد أن تجريد وتعالى هذا المعتقد قد أدى إلى استبعاد السببية والاستدلال، كما أن هذا التجريد هو المسئول عن نبذ الإسلام للوسائط التشبيهية والتجسيمية وتحريم التصوير التجسيمي، درءا لمشابهة أعمال الله.

كما يصف هيجل الإسلام بالخشوع والصورية الأمر الذى أدى إلى غياب روح الحرية، وشيوع الضرورة أو الجبر، والتعصب، والرغبة فى السيطرة على العالم بالجهاد الحربي!

وربما يكون السبب في عدم دقة وزيف التصور الهيجلي للإسلام، يرجع إلى خلط هيجل بين الإسلام والأتراك والعرب، بين الإسلام كنظرية وكتصور للحياة وبين بعض الممارسات التاريخية. فضلا عن قصور الاطلاع، والاكتفاء بمعرفة الإسلام من خلال الصور السائدة عنه في الغرب، ولقد كان يجب على هيجل كفيلسوف كبير أن يعمل على تحرير وتمحيص التصور الغربي للإسلام، حتى يبرأ الأصل من شبهات الصور المزيفة له.

لكن هيجل عرض للإسلام في "محاضرات في فلسفة التاريخ" ،كأمر هامشي على هامش تطور الحضارة الجرمانية. و تجاهل هيجل للإسلام في فلسفة الدين وعرضك كشسىء هامشى عرضى في فلسفة التاريخ، وهذا يعكس روح التعصب الأوربي تجاه الإسلام بوصفه معتقد الآخر.

ويؤيد هذا أيضا تلك الرؤى المحرفة للإسلام- رغم أنها متجاورة مع بعض الإشارات العميقة والصائبة- التى طرحها هيجل فى فلسفة التاريخ ؛ فالإسلام مرتبط عنده بالمبيدأ الشرقى السالب للذاتية، وهو ذو هدف سلبى يتمثل فى تطوير عبادة الواحد الأحد، كما أن الإسلام فى منظوره قد انحل سريعا مثلما صعد سريعا،

وفى الأحديان التى يسجل فيها هيجل شيئا ليجابيا للإسلام فإنه يرده إلى عوامل بالغة التبسيط تبخس الإسلام حقه، فالتجريد الإسلامي لا يعود إلى ترقى الوعى بالإلهى، وإنما يعود إلى الانبساط الصحراوى الذي لايمكن أن يتشكل فيه شيء في بنية ثابتة (11).

وما من شك أن تفسير هيجل يفتقد إلى الدقة، لأنه لو كان الانبساط المسحراوى هو المسئول عن نبذ التجسيم والتشبيه في الإسلام، لما وجدت عبادة الأصنام وتجسيد الإلهى في البيئة الصحراوية قبل الإسلام، فالعرب هم العرب، والصحراء هي الصحراء قبل الإسلام وعند ظهوره، ومع ذلك كان هناك تجسيم وبنيات ثابية، فإذا ما جاء الإسلام بالتجريد، فليس من المقبول عقليا تفسير ذلك تفسيرا جغرافيا سطحيا، ولاسيما إذا كان هذا التجريد كما هو معلوم من التاريخ النبوى مصادما بعنف لطبيعة الشعور العربي الذي كان مرتبطا بالتجسيم الوئتي للإلهى قبل الإسلام.

ويخلط هيجل بين التصور الأشعرى والإسلام، فيرى أن الإسلام لا يعترف بقوانين كلية وضرورية تعمل بشكل مستقل عن الله، لأنه هو الذى يلتقى عنده كل شيء، وهو الذى لا يستعين بأسباب طبيعية فى الخلق ولا يتقيد بقانون.

وهذا خطأ واضع في معلومات هيجل عن الإسلام؛ لأن القرآن يؤكد وجود سنن طبيعية وقوانين كلية لا تتغير ولا تتبدل،وأن الله خلق الأشياء وفق قانون أو قدر: (إنا كل شيء خلقاه بقدر)..(سنة الله ولن تجد لسنة الله تبديلا)

لكن هيجل ينظر -في النهاية- إلى الإسلام على أنه ثورة الشرق التى سعت السيدر من المحدودية والجزئية والخصوصية، ونظرت بانتباه وتفان مطلق السي المجرد، واستهدفت غايسة واحدة فقط هي معرفة الله الواحد، وجعلت من اللامتناهي شرطا للوجود المتناهي (52).

الحواشي

- (1) Hume, The Natural History of Religion, p.44.
- (2) Hume, An Enquiry Conerning Human Understanding, Edition, Seliby, Bigge, Oxford, 1975, p. 19.
- (3) Hume, The Natural History of Religion, p.85.
- (4) Ibid., P. 37.
- (5) Ibid.,p.38-9
- (6) Ibid., p. 44.
- (7) Ibid., p.45.
- (8) Ibid., p.55.
- (9) فيلسوف فرنسي، من أعلام الشخصانية، ويعتبره عبد الرحمن بدوي مؤسس مذهب "الشخصانية ". من مؤلفاته: " محصل الفلسفة القديمة "، "محصل الفلسفة الحديثة "، "المتن الجمهوري للإنسان المواطن"، دعا فيه إلى الاشـــتراكية، "الشخصـــانية "، "فلســفة التاريخ التحليلية "، وغيرها ولقد تأثر بالكانطية تأثر اجو هريا، وإن كان يرفض فكرة كانط عن "الشيء في ذاته"، كما بر فض لوحة المقولات الكانطية. ويذهب رنوفييه إلى أن الشخصية هي المقولة الرئيسة الذي يدور عليها الوجود. والمقولة: "رابطة بين الظواهر المعروضة في المكان والزمان ربطاً كلياً ضرورياً ". والمقولات التي تحكم الوجود هي: الإضبافة، العدد، الوضع، التوالي، الصيرورة، العلية، الغائية، الشخصية. والشخصية هي أعلى هذه المقولات، ومركز العالم. ومعنى المقولات في هذا السياق: العلاقات الأساسية التي تحدد شكل المعرفة وتنظم حركتها، وهي القو انين الأولى غير القابلة للرد الخاصة بالمعرفة. وقد رفض رنوفييه المذاهب الكبرى التي تقلل من قيمة الشخص.." فالحتمية العلمية، والجبرية التاريخية، والصوفية، المادية، والتطورية، وكل المذاهب التي على شاكلتها، لا تعدو، من هذه الزاوية، أن تكون واحدة في نظره؛ لأنها تمتص الفرد وتلاشيه". وليس الله في نظر رنوفييه " جوهراً أو مطلقاً، بل هو النظام الأخلاقي القائم على الوثوق بأن في الكون قانون عدالة يستوجب من كل فرد إتمام واجبه، ولا يشاء

رنوفييه أن يتصور الله إلا في علاقته بالعالم الظاهري و لا يعترف له بلا تناه آخر سوى الكمال الأخلاقي غير المؤلف من أجزاء.

انظر : د.عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة ، بيروت ،المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1984. ج1 ص525.

و د. مراد و هبة المعجم الفلسفي القاهرة دار قباء ،1999 ، ص 662.

واميل برهييه، الفلسفة الحديثة، ترجمة جورج طرابيشي، بيروت ،دار الطليعة، 1987، ص77.

(10) اميل برهييه،الفلسفة الحديثة ، ص83-84.

- (11) Kant, Religion Within the Limits of Reason Alone ,pp.117-8.
- (12) Ibid., p. 117.
- (13) Ibid., p. 56-7.
- (14) Ibid., p.54-7.

- (15) متى 28: 19.
- (16) مزا مير 33: 6، وكولوسى 1: 16، وعبرا نبين 1: 2.
 - (17) التكوين: ص 1 .
 - (18) قا بل: مزا مير 33: 6 ويوحنا 1: 1 و 3.
 - (19) الأمثال: ص8.
 - (20) يوحنا: ص1.
- (21) انظر: قاموس الكتاب المقدس، القاهرة، دار الثقافة، 1 99 1، ص 233.
- (22) Kant, Religion Within the Limits of Reason Alone ,pp. 132-3, 136-8.
- (23) Hegel, Lecture on the Philosophy of Religion, p. 486-88.
- (24) Hegel, Lectures on the Philosophy of Religion, p.421.
- (25) Hegel, Lectures on the Philosophy of Religion, pp. 432-6.
- (26) Hegel, Lectures on the Philosophy of Religion, pp.454-55.
 - (27) هيجل، الفن الرمزي والكلاسيكي والرومانسي، ص 357.
 - (28) المصدر السابق، ص 362.
- (29) Hegel, Lectures on the Philosophy of Religion, p.464.
- (30) Ibid, p. 454 ff.
- (31) Ibid., p.464 ff.
- (32) Ibid., 468.

(33) اورسيل ماسون، فلسفة الشرق، باريس، الكان 1938، ص 24. وفيلسيان شالى، موجز تاريخ الأديان، ترجمة حافظ الجمالى، دمشق، دار طلاس، 1991، ص 225.

(34) Hegel, Lectures on the Philosophy of Religion, p.470.

(35) Ibid., p.73.

(36) Ibid., p.470.

(37) أعمال الرسل 1: 5-8.

(38) أعمال الرسل 2: 2– 4.

(39) Stace, The Philosophy of Hegel, p. 514.

والترجمة العربية،د.إمام عبد الفتاح، ص700.

(40) عبد الحميد بن باديس، العقائد الإسلامية، 55.

(41) الرعد: 2-4.

(42) الطور:35-37.

(43) الحديد: 3.

(44) فصلت: 9-12.

(45) المرجع السابق،58.

(46) فاطر:15-17.

(47) الأنعام:14.

(48) الكهف:110

(49) الطبري، جامع البيان، 107/17.

(50) Hodgson, Editorial Introduction to Hegel's Lectures on the Philosophy of Religion, p. 71. See also: Unabridged ed., Vol. 3, p. 35. 242-4.

(51) Hegel, Lectures on the Philosophy of History, New York, Dover Publication p. 357.

(52) Ibid., p. 356.



الفِطِّيِّلُ الْبِرَائِّةِ الوحي والنبوة



الِهٰهَطَيِّلُ الْهِرَاتِجِ

الوحي والنبوة



توجد أشكال متنوعة في الأديان للوحي ، منها أسلوب الوحى في التقليد السيهودي المسيحي الإسلامي، وهو يعتبر بالنسبة إلينا أكثر فهما وإدراكا: إله شخصي يتصل بأشخاص يختارهم ليكونوا الناطقين بكلامه. ومنها أسلوب الوحي في الفيدية والبرهمانية ، وهو وحي، ليس على هيئة مرسل ومستقبل ووسيط، وإنما على شكل إصغاء، للحقيقة الأساسية لجوهر الكون بواسطة الحكماء. لكن توجد بعص النصوص في البرهمانية تكشف عن وجود للوحي بالمعنى الموجود في التقايد الإبراهيمي: اليهودي، المسيحي، الإسلمي، فالوحي في بعض نصوص الأوبانيشاد : ليس إصغاء للحقيقة الكونية ، ولكن الوحي فيها عبارة عن استقبال الرسول لرسالة سماوية من الإله عن طريق وسيط أو وسطاء.

وإذا بدأنا بالفيدية: نجد أن الفيدا تعتبر في الديانة الفيدية كتابا مقدسا موحى به و تعتبر أقدم كتاب ديني وصل إلينا من تاريخ الإنسانية، خاصة بعد أن ثبت لدينا أن النسخ الخطي يقتضى قبله حقبة طويلة من النقل الشفهي. و أسفار الفيدا في أصلها كثيرة، ولا توجد معلومات دقيقة عن عدد أسفارها في الماضى، غير أن من المؤكد أن عددها كان كبيرا، ولم يصل إلينا منها سوى أربعة فقط، وهي:

- (1) ريج فيدا
- (2) ساما فیدا
- (3) ياجورا فيدا
- (4) اتهارفا فيدا

والغريب أن هذا الأمر قد تكرر مع الأناجيل المسيحية بحيث كان عدد الأناجيل المنتشرة بين المسيحية في القرنين الأول والثاني الميلادي، أكبر بكثير من

العدد الدذي وصدل إلينا في العهد الجديد؛ فالأناجيل المعتمدة الآن في المسيحية الحالية أربعة فقط تسمى بالأناجيل القانونية، وهي: متى، ومرقس، ولوقا، ويوحنا.

والفيدا وحسي، ولكنه ليس على هيئة مرسل ومستقبل ووسيط، وإنما على شكل إصغاء، للحقيقة الأساسية لجوهر الكون بواسطة الحكماء.

ومن سيمات هذا الوحى أنه " لا شخصى" ؛ لأن الحقيقة الجوهرية العليا، وهي براهمان، ليست شخصية محددة؛ إن اللاتمايز صفة لبراهمان الإله الأعلى المحايد الذي ليس له صفات إيجابية أو سلبية، فهو غير متعين، ولا تقابله أية شخصية عينية ؛ ومن ثم فهو لا يصلح لأن يصاغ أو يقولب من قبل الحس أو العقل أو الحدس.

و لا شك أن شيئا صعب الإدراك والفهم يكمن هنا: كيف يستطع اللشخصي الظهور في كلام ذي مدلول محدد وشخصي؟

وقد استمر الوحي وفق هذا الأسلوب في البرهمانية، وليس صحيحا ما ذهب السيه الشهرستاني في كتابه (الملل والنحل)⁽¹⁾ من أن البراهمة ينفون النبوات أصلا ورأسا، والغريب أن كل الكتاب العرب المعاصرين يتابعونه فيما يقول دون أي تحقق أو تثبت.

إن ما أورده الشهرستاني، نسبة إلى البراهمة، خطأ واضح لكل من قرأ كتبهم واطلع على نصوصهم المقدسة، فالديانة البراهمانية التي يؤمنون بها لا تذكر النبوة، والأدلة على ذلك هي:

أولاً: لا تسنكر البراهمانسية سلطة الكتب المقدسة السابقة في الديانة الفيدية، أعنى سلطة الفيدا، وإن كانوا يعتبرونها عهدا قديما. والفيدا كما رأينا سابقا لا تنكر النسبوة، بمعنى أنها لا تنكر وجود اتصال من نوع معين بين إنسان مصطفى وبين الحقيقة العليا للوجود، والفيدا نفسها في اعتقاد الفيديين، والبراهمة راههندوس، هسى تعبير عن الآلهة وكلماتهم وأفعالهم وخصائصهم. أي نعم في أخست الناع تلك الديانات الثلاث أشرنا إليه مرارا في كتاب

"مقارنة الأديان:الفيدية والبرهمانية والهندوسية"، لكن ثمة تسليم بينهم بتعبير الفيدا عن صوت الألوهية

ثَّاتياً : إذا رجعنا للأوبانيشاد، وهو النص المعبر عن حقيقة المعتقدات البراهمانية، نجد مقاطع كثيرة تدل على وجود اتصال في هيئة حوار بين إنسان ما وأحد الآلهـة. مـن ذلك ما جاء في "أوبانيشاد كانا" التي من معالمها الرئيسية ذلك الحــوار الذي دار بين ناسيكتاس وياما إله عالم الأرواح الراحلة فيما يتعلق بمساّلة الخلود. وفي هذا الحوار يختار ناسيكتاس المعرفة الحق، ويفضلها على الخيرات الأرضية، كما يفضل نظرية تفوق الخير على اللذة، والاعتقاد أن الحقيقة لا يمكن معرفتها من خلال الحواس أو العقل أو بالعلم الكثير، بل بالبصيرة الحدسية أو الحقيقة المباشرة، أو العرفان الباطني، وعقيدة الجسد-كمركبة للروح. ويكشف هذا الحوار عن عدم جدوى المعرفة العقلية الاستدلالية للوصول إلى الحقيقة العليا. وهذا ما يؤكد أن الحجج التي أوردها الشهرستاني على لسان من اعتقد أنه زعيم البراهمة، من المستبعد أن تكون معبرة عن رأى البراهمانية ؛ لأنها حجج تجعل العقل هو المحك الأساسي للتمييز بين الحق والباطل، والخير والشر، ومعرفة الحقيقة العليا، بينما تؤكد "أوبانيشاد كانا" على أن معرفة الحقيقة العليا لايتم بالذكاء العقلي، فتقول: عسندما تستوقف الحواس (الخمس) وعندما تتوقف معرفة العقل ولا يتحرك الذكاء - ذلك هو الطريق الأسمى".

ثالثا: توجد إشارات تقطع بأن الإله الأكبر يتكلم ويعطى الحقائق للآخرين، فمثلا براجاباتسي السذى يعسد فى الأوبانيشاد إلها أكبر توجد أقواله وكلماته فى الأبانيشساد حسسبما يؤمسن البراهمة. من ذلك ما جاء كثيرا فى "أوبانيشاد شساندوجيا" من أقوال يأتي عقبها مباشرة تارة: "هكذا تكلم براجاباتى"، وتارة : "هكسذا تكلسم بسراجاباتى، نعم هكذا تكلم ". ولنستمع إلى نماذج من أقواله وردت فسى هذه الأوبانيشاد، يقول: (الروح المتحررة من الشر، التى لا عمر لهسا، التى لاتموت، ولاتحزن، ولاتجوع، ولاتعطش، التى ترغب فى الحقيقة وتدركها - هذه الروح، يجب أن لاحث عنها من -سيد أن يفهمها. إن من

يكتشف السروح ولفهمها يحصل على كل العوالم والرغبات. هكذا تكلم براجاباتي"..، وفي نص آخر يقول:" إن من يجد الروح ويفهمها يحصل على كل الرغبات والعوالم. هكذا تكلم براجاباتي، نعم، هكذا تكلم".

وجاء كذلك نص يبين بحسم أن مفهوم الرسالة والنبوة حاضر فى البراهمانية حضورا راسخا ؛ تقول أوبانيشاد شاندوجيا: "هذا ما أخبره براهسباتى إلى مانو، ومانو إلى الكائنات البشرية: إن من يتعلم الفيدا من معلم، يعفى من خدمة معلمه بعد وقت ما، ومن يركز كل حواسه على الروح، ومن لا يؤذى الأشياء ويحيا هكذا طوال حياته، يصل إلى عالم براهما ولن يعود إلى هنا مرة أخرى.. نعم لن يعود إلى هنا مرة أخرى..

ويكشف هذا النص عن وجود للوحي بالمعنى الموجود في التقليد الإبر اهيمي: اليهودي، المسيحي، الإسلامي. فالوحي في هذا النص ليس إصغاء ، ولكن استقبال الرسول لرسالة سماوية من الإله عن طريق وسيط أو وسطاء.

رابعا: إن البراهمة أنفسهم يكتسبون مكانتهم المقدسة في الهند من كونهم ولدوافيما يسزعمون - من أصل إلهي، من براهمان (2). ولذلك فهم الكهنة الذين
يعسبرون عسن الحقيقة الإلهية، ويطلبون من سائر الطبقات أن تتبعهم لكن
ينسب الشهرستاني إلىهم القول بإبطال اتباع الإنسان لغيره، وهذا مناف
للصواب، فهم الذين تقوم امتيازاتهم كلها على ضرورة اتباع غيرهم لهم، أي
أنهم يؤكدون مبدأ ضرورة التبعية الذي هو مبدأ من مبادئ النبوة، إذ أن
النبوة تقوم على الاتباع.

وهــذا إن دل على شئ فإنما يدل على أن ما أورده الشهرستاني ليس معبرا عن البراهمة ولا عن البراهمانية.

والمرجح أن الرأى الذى أورده الشهرستانى، إنما هو رأى يعبر عن شخص أو فرقة هندية تتكر النبوة، ولا يعبر عن الديانة البراهمانية. والمحتمل أن هذا

السرأى إنما هو خلاصة مناظرة دارت بين أحد الهنود ممن لا يؤمنون بالنبوة وبين أحد المسلمين، والمعلومات التي جاء بها الشهرستاني يكشف سياقها عن حوار جدلي قام بين شخصين، وهي ليست موجودة في أي نص من النصوص المعتمدة في الديانة البراهمانية.

وفض حن هذا فإن المعلومات الأخرى التي يوردها الشهرستاني عن السيراهمة هي معلومات قليلة جدا على الرغم من أن الشهرستاني حجة في علم الفرق والأديان. لكن هذا لا يقلل من أهميته، لأنه كان متمكنا في عرضه لأديان أخرى وفرق ونحل مختلفة. وقد تكون مصادر المعلومات التي بين يديه عن البراهمانية شحيحة ومحدودة ومن ثم حدث الإلتباس.

ويعد أسلوب الوحى فى التقايد اليهودى- المسيحى- الإسلامى، بالنسبة إلينا، أكثر وضوحا: إله شخصى يتصل بأشخاص يختارهم ليكونوا الناطقين بكلامه.

فقد اصطفى الله موسى وكلمه تكليما.

وهناك طريقة أخرى يستولى فيها روح الله على إنسان مختار: (روح الرب نطق في وكلماته على لساني) (صموئيل) .

فعلى ضوء أساطير العهد القديم، غير المتقنة فى الظاهر رغم ما تمتاز به مىن رموز، وحيث يكلم الله إنسانا، علينا أن ندرك أن الفرد المصطفى ينفتح لوحى الهسي ضعمن حالة من قابلية الاستقبال الفريد. ويمكن أن نطلق على أسلوب هذا الوحى بالمعنى الواسع للكلمة: تنبؤا.

ويمتاز الوحى التنبئي فى حالات أنبياء بنى إسرائيل بأنه مرتكز على أحداث في مجريات التاريخ وعلى التفسير النبوى لئلك الأحداث الماضية أو المستقبلية. ومن خلل تلك الأحداث يتكشف تدريجا مقصد الله فى التاريخ ومن ثم طبيعته. وأسفار التوراة وأنبياء بنى إسرائيل قصصية فى أساسها (وهذا ما يميزها عن كتب الفيدا)، كما أنها تنبئية، ويطلق على هذه الأسفار وصف "مقدسة"، لأنها تسرد تاريخ أحداث تنطق عن الله، فضلا عن كون السرد نفسه عبارة عن وحى إلهى فى نظر كاتبى هذه الأسفار والمؤمنين بها.

وكان سرد مضمونها في البداية، مثل أسفار الفيدا، تقليدا شفهيا، ثم دون على على يد كتاب لاحقين على هيئة كتاب منزل لا يُمس، وأصبح ذلك السرد "الكتاب المقدس"، أي الكتاب الأوحد الإلهي موضع الإجلال والتقدير .

وبعد المهودية وقبل المسيحية تأسست الديانة الزرادشتية بطريقة مباينة لطريقة الوحي كما تؤمن بها المسيحية الحالية، وإن كانت متفقة مع التقليد اليهودي ، ثم مع التقليد الإسلامي.

فزارادشت الذي عاش في القرن السادس قبل الميلاد، يعلن أن الله اصطفاه كنبي وبلغه الوحي الذي هو كلام الله وعبر عنه في كتاب "جاثات" (3)؛ حيث أثبت وحدانية الله وحكمته وعطفه ومحاربة الشر كعقائد مضادة لعقائد الشرك والوثنية وقوى الفساد.

وهذا المفهوم للوحى استمر مع المسيح من وجهة النظر الإسلامية؛ حيث أوحى الله لعيسى بن مريم من خلال وسيط هو الروح القدس (= جبريل في الإسلام).

لكن من وجهة نظر المسيحية الحالية تم إعلان يسوع الناصرى كابن شه وهذا منا يميزه عن باقى الأنبياء. وقد كشف عن طبيعته بطريقة لغزية استثارت العديد من الاستنتاجات والتفسيرات. ولكن الشئ الثابت فى المسيحية الحالية النه يؤكد وجود تساو بينه وبين الله: (من رآنى فقد رأى أبى)، (إن الذى أرسلنى هو معنى)، (منا أتيت من نفسى، ولكن الذى أرسلنى ينطق بالحق وأنتم لا تعرفونه. فيما أننا أعرفه لأنى منه أتيت وهو الذى أرسلنى)، (ما دمت فى العالم فأنا نور العنام)، (الحق الحق أقول لكم: كنت قبل أن يكون إبراهيم)، (الأب في وأنا فى الأب)، الخ.

هكذا يعلن يسوع الناصرى نفسه أكثر من نبي، إنه يقيم مع الله علاقة خاصة يعبر عنها بلفظ "بنوة "، فضلا عن تأكيده لوجود داخلية متبادلة ووحدة مع الله الآب.

وعبر يوحنا كاتب الإنجيل المسمى باسمه عن هذه العلاقة بقوله: (فى البدء كان الكلمة، والكلمة كان مع الله. وكان الكلمة هو الله. هو كان فى البدء مع الله. به تكون كل شئ، ولغيره لم يتكون أى شئ مما تكون. فيه كانت الحياة. والحياة هذه كسائست السنور للبلسر. والسنور يضئ فى الظلام، والظلام لم يدرك النور) (4)، (والكلمة صار بشرا وخيم بيننا، ونحن رأينا مجده، مجد ابن وحيد عند الآب) (5).

إذن فالوحى هنا ليس فقط ما يقوله يسوع، بل هوبالفعل يسوع نفسه. ولذلك تجدد أن الأناجيل ما هي إلا وصف لحياة يسوع وأقواله. وكأن يسوع تحول الى كتاب مقدس مقروء، مما كشف عن أهمية وجود نص مقدس لاستمرارية الدين.

ولم تستطع الأكثرية الساحقة من اليهود، وكل المسلمين، أن تقبل معنى هذا الوحيى، لأن تسنزه الله المطلق لا يتوافق أبدأ مع محايثة أو مباطنة إلهية لهيئة بشرية. والاشك أن مستل هذا الوحى صعب المنال، إن لم يكن مستحيلا، للعقل المنطقى الذي يفصل بين الوجود الإنساني والوجود الإلهى.

وإذا كانت المسيحية الحالية تقول (الكلمة صار بشرا)، فإن الإسلام يرى أن الكلمـة صار كتابا هو القرآن، فمحمد عليه الصلاة والسلام، رأى وسيطا جاء من عند الله هو جبريل الملك الذى أملاه رسالة الله وكلامه (القرآن الكريم) الذى صار عند المسلمين حقيقة أبدية؛ فهو كلام الله الحرفي المنزل.

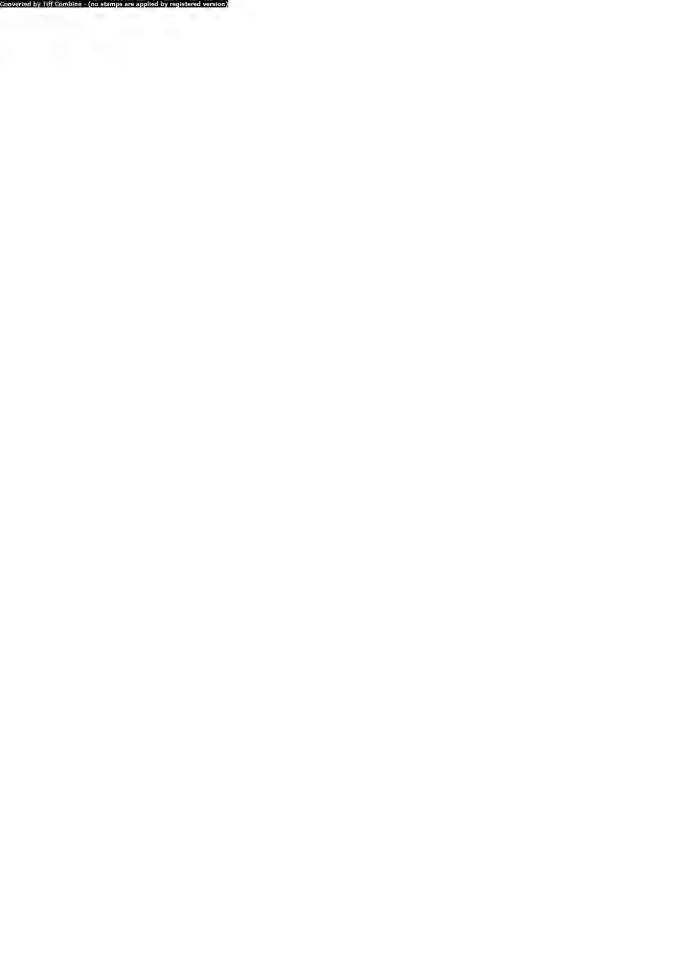
ويمكن القول إن النتيجة التي يمكن استخلاصها في هذا السياق من نلك المقارنة أن طبيعة الوحي في الديانة الفيدية مختلفة عن سائر الديانات المشار إليها عديث إن المصدر الإلهني لهذا الوحي هو براهمان اللاشخصي؛ إنه الحقيقة الأساسية لجوهر الكون التي أصغى إليها الحكماء ثم دونوها في الفيدا، فبراهمان لا يمكن أن يترجم ترجمة دقيقة على أنه إله له نفس مدلول الإله في الديانات الكبرى: السيهودية، المسيحية، الإسلام، فهو غير مميز، ومحايد، لايمكن وصفه بصفات اليجابية أو سلبية، وليس له مفهوم محدد.ومن ثم فإنه لا شخصي، وهنا تظهر الصنعوبة كمنا قلنا سابقا: كيف يستطع اللا شخصي الظهور في كلام ذي مدلول محدد شخصي؟!

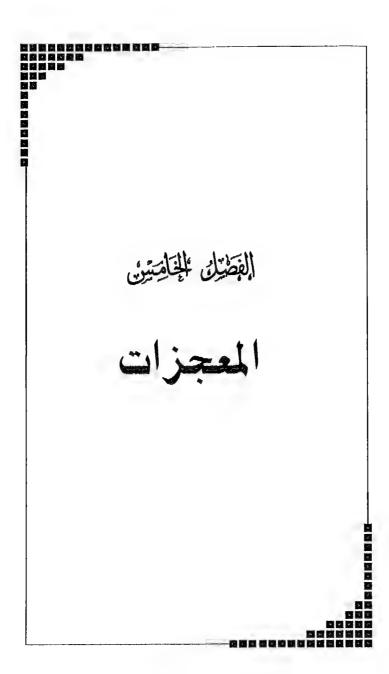
لكسن رغسم اختلاف انه حى الغيدى عن الوحى فى الديانات الثلاث الكبرى، نلاحسظ وجبود سسبه بين الغيدية والمسيحية فى نقطة محددة، هى علاقة الوحى الإلهسى بكبه النصوص المقدسة، حيث إن مدونى الغيدا يعتبرون ملهمين ومؤيدين بسالوحى الإلهى عن طريق براهما، والأمر نفسه نجده فى المسيحية الحالية، حيث تسنظر إلى مدونى الأناجيل (متى، ومرقس، ولوقا، ويوحنا) باعتبارهم موحى إليهم مسن السروح القدس، فتقول التقدمة التوضيحية لإنجيل متى (المنشور فى الترجمة التفسيرية المسماة: كتاب الحياة): "شاء الروح القدس فى القرن الأول للميلاد، أن يوحسى إلى أربعة رجال أن يدونوا الإنجيل وهو البشارة بالمسيح مخلص العالم، فقولى كل مسنهم التركيز على جانب معين من جوانب حياة يسوع وشخصيته في القرية.

على هذا النحو نجد أن تأسيس أى دين لابد أن يتم عبر كتاب مقدس، وهذا الكـتاب مــئل الوحـــى الإلهى فى شكله المقروء. وهذه سمة تشترك فيها الديانات الســابقة التى تمت المقارنة بينها من حيث نظرية كل منها فى الوحى، رغم وجود اختلافات بينها فى طبيعة الوحى.

الحواشي

- 1) أبو الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، الملل والنحل، تحقيق محمد سيد كيلاني، ج 2، ص 251 252.
- (2) انظر: المعلم بطرس البستاني، دائرة المعارف، بيروت، دار المعرفة، بدون تاريخ، المجلد الخامس، ص376.
- (3) تعرف ترانيم أر أناشيد زرادشت باسم "الجائات"، وهي الترانيم التي ينسبها عدد من علماء الأديان إلى زرادشت نفسه دون غيرها من الأناشيد التي يحتوها كيتاب "الأفاستا" لدى الزرادشتيين. انظر الترجمة العربية المسماة "ترانيم زرادشت" ترجمة د. فيليب عطية ،القاهرة، الهيئة العامة للكتاب، 1993. وراجع بصفة خاصة الترنيمة 43 التي تلقى نظرة استرجاعية على تجربة زرادشت الدينية، ويعطي فيها وصفا سرديا تاريخيا عن اختياره السماوي، وكيف أن قداسة الرب كشفت عن نفسها للنبي. ص135-140.
 - (4) إنجيل يوحنا، الإصحاح الأول، الآيات 1-5.
 - (5) إنجيل يوحنا، الإصحاح الأول، الآية 14.
- (6) الكـتاب المقـدس، الـترجمة التفسيرية المسماة: كتاب الحياة . العهد الجديد، ص 1.







الفَصْدِلُ الجَامِينِ

المعجزات



تعرض فلاسفة الدين للمعجزات التى يقدمها الأنبياء كدليل خارجى على صححة الدين، وقبل أن نبين جوانب وأبعاد التحليل الفلسفي للمعجزات لابد أن نعرف أولاً ما المعجزات وما طبيعتها؟

يحدد القاضى عبد الجبار المعنى الاصطلاحى المعجزة بقوله: (اعلم أن من حق المعجز أن يكون واقعاً من الله تعالى حقيقة أو تقديراً، وأن يكون مما تنتقض به العدادة المختصة بمن أظهر المعجز فيه، وأن يتعذر على العباد فعل مثله فى جنسه أو صفته وأن يكون مختصاً، بمن يدعى النبوة، على طريقة التصديق له. فما اختص بهذه الصفات وصفناه بأن معجز من جهة الاصطلاح)(1).

ويذهب تشارلز رانسون Charles W. Ranson إلى أن المعجزة حادثة توجد ضمن الخبرة الإنسانية التى لاحظت حتى الآن أن عمليات الطبيعة تتعطل أو تسنقض مؤقتا، مثل الحوادث التى تنسب عادة إلى تدخل قوة إلهية. وتعد المعجزات فسى اليهودية والإسلام علامات على قدرة الله الشاملة. ولقد تم تسجيل عدة حوادث فسى العهد القديم بوصفها معجزات، وأصبحت معجزتان بصفة خاصة من بين تلك المعجزات رموزاً لقرارات المتدخل الإلهى في التاريخ. ويسجل العهد الجديد معجزات كثيرة، مثل أفعال الشفاء التى مارسها المسيح، ويقدم كاتبو الإنجيل تلك المعجزات بوصفها أعمال المخلص، وكجزء من الإعلان عن مملكة الله. وهذه المعجزات مصممة لإيقاظ الناس من غفلتهم ولجعلهم المحسن، وتتميثل أكبر المعجزات المسيحية في التجسد (الله صار إنساناً)، وفي المحض، وتتميثل أكبر المعجزات المسيحية في التجسد (الله صار إنساناً)، وفي القسيامة (قيامة المسيح يسوع من بين الأموات). وعلى هاتين المعجزتين يستند القسيامة (قيامة المسيحية المسيحية. ويؤكد المعتقد الكاثوليكي الروماني في تعاليمه الاعتقاد التاريخي للكنيسة المسيحية. ويؤكد المعتقد الكاثوليكي الروماني في تعاليمه الاعتقاد التاريخي للكنيسة المسيحية. ويؤكد المعتقد الكاثوليكي الروماني في تعاليمه الاعتقاد التاريخي للكنيسة المسيحية. ويؤكد المعتقد الكاثوليكي الروماني في تعاليمه الاعتقاد التاريخي للكنيسة المسيحية. ويؤكد المعتقد الكاثوليكي الروماني في تعاليمه المسيحية في تعاليمه المسيحية في التجس المعتونين المعتونين يستند

أن المعجزات لا تزال تحدث في بعض الأماكن مثل بلدة Lourdes في فرنسا التي يحدث فيها معجزات الشفاء، وتتطلب الكنيسة الكاثوليكية الرومانية برهانا من المعجزات كشرط أساسي من أجل التقديس (أي ضم الشخص إلى قائمة القديسين بعد وفاته)، ويوجد إحياء حديث للاهتمام بالشفاء الإلهي في الكنائس البروتستانتية وفي الحركة السحرية charismtic).

ولقد هاجم الفلاسفة العقليون، وخاصة ديفيد هيوم، مفهوم المعجزة، و يرى عدم إمكانية حدوث معجزات خارقة لقوانين الطبيعة، ومن ثم فهو يرفض برهانا أساسيا من البراهين التي تقدمها الأديان كعلامة على كونها من عند الله.

وحاول هيوم البرهنة على أن المعجزة خرق المسلك العام الطبيعة، واذلك لا يمكن حدوثها.

ولا يمكن التصديق بالمعجزات اعتماداً على أقوال بعض الرواة الذين تعرضت رواياتهم لكل ما تتعرض له الرواية التاريخية من تحريف عبر عصور كانت تجهل أدنى معرفة بالتوثيق والنقد التاريخيين، فضلاً عن عدم توافر شروط النقل الصحيح في هؤلاء الرواة، تلك الشروط التي تتضمن صحة التواتر واليقين . فلم يكن عددهم كافيا، كما لم يكن من المؤكد اتصافهم بالصلاح والضبط، والقدرة على التمييز بين الحقيقة والخيال.

وتؤكد المعرفة الأنثروبولوجية أن الإيمان بخوارق العادات والكرامات والمعجزات لا يشيع غالباً إلا بين ذوى العقول ذات الطابع الأسطورى، وهى التى كانت سائدة فى البيئات والعصور التى ظهر فيها القول بالمعجزات.

وفسى مقابل ذلك فإن العقلية العلمية المتشبعة بفيزياء نيوتن تؤكد انتظام واطراد قوانين الطبيعة بصورة لا تسمح البتة بوجود ذلك الاستثناء الذى يقتضيه حدوث المعجزات.

وإزاء بعض الروايات التاريخية التي تقص حدوث المعجزات يجد هيوم نفسه بين أمرين: أن يشك في أقوال الرواة الذين لم يقم دليل على صدقهم وضبط

أقو الهم ولا يوجد مانع من أن يكونوا قد انخدعوا وهيئ إليهم أو شبه لهم، أو أن يؤمن بأن قوانين الطبيعة قد انخرقت.

ويسرى هيوم أن الأمر الجدير بالرفض هو أكثر هذين الأمرين إعجازاً، أما أقلهم إعجازاً فهو الأقرب إلى الاعتقاد السليم، ولا شك أن من الصعب إن لم يكن من المستحيل، على فيلسوف مثل هيوم يؤمن بفيزياء نيوتن – أن يرى في انخراق قوانين الطبيعة أمراً أقل إعجازاً من انخداع الرواة؛ ومن ثم فإن من الصعب عليه أن يقبل القول بالمعجزات.

إن انخسراق قوانيسن الطبيعة أبعد، وأكثر امتناعا عند هيوم من الاعتقاد فى انخسداع الرواة وتحريف الرواية، لأن العقل والخبرة قد دلا دلالة قاطعة على ثبات واطسراد العمليات الطبيعية، كما أن القرائن التاريخية وقواعد النقد التاريخي ليست في صالح الروايات التى تؤكد حدوث المعجزات.

ويكثف هيوم انتقاداته للمعجزات في فقرات من أشهر فقراته قائلاً:

"ما من شهادة تكفى لإثبات معجزة، إلا إذا كانت الشهادة من نوع يكون فيه كذبها أكسر إعجازاً من الواقعة التي تحاول إثباتها...فإذا أنبأني إنسان بأنه رأى ميست يبعث،سألت نفسي للتو أيهما أكثر احتمالا: أن يكون هذا الشخص خداعاً أو مخدوعاً، أو أن الواقعة التي يرويها وقعت فعلاً. فأوازن بين المعجزتين، طبقاً لرجحان إحداهما....أرفض المعجزة الأكبر...ولن تجد في التاريخ كله معجزة شهد عليها عدد كاف من الناس، أوتوا من صادق الإدراك والتعليم والثقافة ما يؤمننا من أي انخداع قد ينخدعون به، ومن النزاهة التي لا ريب فيها ما يرفعهم فوق أي شبهات من أي قصد في خديعة غيرهم، ومن الثقة وحسن السمعة في أعين البشر ما يجعلهم يخسرون الكثير إذا ضبطوا متلبسين بأي كذبة، ويشهدون في الوقت نفسه على وقائع وقعت علانية، وفي جزء مشهور من العالم، مما يجعل الضبط أمراً لا يمكن تجنبه؛ وهذه الظروف كلها لازمة لإعطائنا الثقة الكاملة في شهادة الشر..."(3).

"إن القانون الذى نهتدي به عادة في استدلالاتنا العقلية هو أن الأشياء التي لا خبرة لنا بها تشبه تلك التي لنا بها خبرة، وأن ما وجدناه أكثر الأشياء عاديا هو دائماً أكثر ها احتمالاً؛ وأنه يكون هناك تعارض في الحجج ينبغي لنا أن نفضل تلك القائمة على أكبر عدد من الملاحظات الماضية ... وأنها لقرينة قوية ضد جميع العلاقات الخارقة والإعجازية ما يلاحظ من أنها تكثر على الأخص بين الأمم الجاهلة والهمجية،....ومن الغريب أن مثل هذه العجائب لا تحدث أبداً في أيامنا. ولكن لاغرابة...في أن يكذب الناس في جميع العصور "(4).

"لا يوجد دليل كاف على إثبات وقوع المعجزة، إلا ذلك الدليل الذي إذا اثبت بهـ تانه كـان في حد ذاته أكثر إعجازاً من الحادث الذي يحاول إثباته...و لا يمكن البتة إقامة الدليل على معجزة تمثل أساساً من أسس النظام الديني... ولنفترض أن كــل المؤرخين الذين يكتبون عن إنجلترا اتفقوا على أن(الملكة اليزابيث ماتت ... وأنها بعد أن دفنت شهراً عادت على عرشها وحكمت إنجلترا ثانية ...) لا أستطيع أمسام مثل هذا القول أن أشك في حادث عودتها المزعوم وفي تلك الظروف العامة الأخرى التي اعقبته. غير أني أؤكد بلا شك أن موتها هذا كان أمراً مزعوما، وأنه المسم يقع، ولا يمكن أن يكون حقيقياً....وأجيب على ذلك أن حماقة الناس وخداعهم همـــا مـــن الظروف العامة حتى أنني افضل الاعتقاد بإمكان اتفاقهم على أن أكثر الحسوادث شذوذا قد وقعت من أن أسلم بخرق واحد واضح لقوانين الطبيعة. ولكن لسو نسبت هذه المعجزة لأى نظام ديني جديد، لرأيت الناس - وهم الذين فرضت عليهم في جميع العصور مضحكة من هذا القبيل - يجدون في هذا الزعم بالمعجزة برهانا كاملا على الكذب، وهذا يكفي لأن يجعل جميع ذوى العقول، لا أن يرفضوا هذه المعجزة فحسب، بل أن يرفضوها من غير حاجة إلى التمحيص. ولما كانت مخالفات الحقيقة أكثر شيوعا فيما يتعلق بالمعجزات الدينية منها في أي أمر آخر -فان هذا الأمر يجب أن يدفعنا إلى أن نأخذ قراراً بأن لا نعيرها أي انتباه مهما كانت سعة الادعاء حولها"(5). ويرفض كنط معجزات المسيح التاريخي لعدة أسباب:

1-لأنها تعارض العقل.

- 2- لأنها تعارض قوانين الطبيعة المطردة.
- 3- أننا لا نستطيع التعويل على شهادة من يؤيد رؤية هذه المعجزات.
- 4- إنها تكشف عن درجة من الجحود الأخلاقي تستحق اللوم والإدانة لعدم اعتراف متلقي نلك المعجزات بأن أوامر الواجب المحفورة أصلا في قلب الإنسان بواسطة العقل، تلك القدر الكافي من السلطة، ما لم يتم التصديق عليها بصورة إضائيه بواسطة المعجزات: "لا تؤمنون إن لم تروا آيات ومعجزات" (6).
- 5- المعجزة في مضمونها التاريخي- كما هو الحال في الكتاب المقدس مثلا- تصديح غلافيا للغيمة، ورمزا للأخلاق، هذه الأخلاق التي قد تجد نفسها غير واثقة في دعواها، فتتوسل برهانية زائفة لحدث استثنائي⁽⁷⁾.

واتساقا مع الروح الكنطية التي كان هيجل متشبعا بها بلا حدود في مرحلة الشباب، قدم لنا "حياة يسوع " بدون معجزات، رغم محوريتها في النصوص الإنجيلية، فالمعجرات تتعارض مع ناموس العقل ومع المبدأ الأخلاقي الداخلي، ومن ثم فلا مكان لها في تفكير المسيح الكنطي، حيث يقول سائلا سؤالا استنكاريا: "ما أهمية معجزاتكم؟ "(8). وقد طلب منه الفريسيون - العاجزون عن إدراك جوهر مذهبه التعليمي، لقصور طريقتهم الشرعية المحضة في التصرف إذا ما قورنت بالخلقية - طلبوا منه بإلحاح معجزة، كشهادة على تعليمه الذي يدحض قيمة شيرائعهم، وكانت هذه المعجزة المطلوبة عبارة عن ظاهرة جوية خارقة شبيهة بالستى كان يهوه يؤكد بواسطتها ظهوره المهيب، وقد أجابهم يسوع رافضا طلبهم بقوسله: "في المساء نقولون: (غدا سيكون الطقس جميلا، لأن الشمس حمراء في الشفق)، ولكن إذا كانت شمس الصباح حمراء مغبرة، فإنكم تتنبئون بالمطر، وهكذا تعجر فون نقديرها، أفلا تلاحظون أن حاجات سامية قد اتضحت في الإنسان، وأن

العقل قد استيقظ؟ وأن العقل يعترض على مذاهبكم التعليمية وتشريعاتكم التعسفية، وعلى احتقاركم للفضيلة وللمصير النهائى للإنسان بأن تخضعوهما لمذاهبكم وتشريعاتكم، إن العقل سيعترض على الإكراه الذى تريدون بواسطته الاحتفاظ بسلطة إيمانكم ووصاياكم على شعبكم! لن تعطى لكم آية سوى آية المعلمين الذين يمكنكم أن تستعلموا منهم ما يمكن استخدامه من أجل خيركم الأعظم وخير الانسانية (9).

هل هذا المسيح الذي يتكلم هنا، ويرفض الإتيان بمعجزات، هو ذلك المسيح الذي قدمت الأناجيل والذي كان يحرص على إظهار صدق دعوته بخوارق العادات؟.

بطبيعة الحال أن البون شاسع بين الاثنين، وهيجل الشاب كان يتكلم عن مسيح من صنع خياله هو فقط، ذلك الخيال الذى تشكل بين جنبات الفكر الكنطى، ولا يمكن القول من وجهة نظرى - بأن ما فعله هيجل كان تأويلا للمسيحية، بلكان تلوينا وإسقاطا عقلانيا متكلفا ومبالغا فيه على ما جاء في الأناجيل الأربعة.

ومن الفلاسفة الذين رفضوا المعجزات رينان الفيلسوف الفرنسي الذي اتسم فسي رؤيت للديسن بالنزعة الوضعية العلمية. تتجلى وضعيته العلمية في انتهاجه لمسنهج السنقد الستاريخي في معالجة تاريخ الدين وأصوله، ذلك المنهج الذي جعل ريان يعدل من مسار حياته الذي كان قد بدأه بتكريس نفسه للإكليروس الكاثوليكي، حيث تشكك في الإيمان الديني وتحول جهة الدراسة العلمية الوضعية البحسة للديسن مزعزعاً ركائسزه الرئيسية؛ إذ انتبذ الأسرار وكل ما هو خارق للطبيعة، ولسم يقبل إلا بالوقائع القابلة النفسير الطبيعي والإثبات العلمي الذين يرتكزان على اليقين بحتمية كلية.

ولذا فهو ينظر إلى الدين باعتباره قائماً على أمر مستحيل هو المعجزات؛ فمن الخرافة الزعم بوجود تدخل إلهي معجز في الطبيعة، ولا وجود لحقيقة لا تنبثق من مختبر أو من خزانة كتب؛ فكل ما نعرفه إنما نعرفه عن طريق دراسة الطبيعة والتاريخ.

ويظهر موقف ربنان الرافض للمعجزات المسيحية في كتابه "حياة المسيح" وكتابه الضخم بأجزائه الستة عن "أصول المسيحية" (10)، كما يظهر في عدد من كتبه الأخرى. وقد طبق فيها جميعاً النقد التاريخي والفيلولوجي في دراسة أصول المسيحية وتاريخها؛ حيث حذف كل عنصر خارق للعادة من كل أخبارها، وطبقاً لما يقول ليتره Littré في كلمته الحاسمة: "فإنه ما من بحث تم، انتهى إلى إشبات حدوث أيسة معجزة، حيث يمكن أن تلاحظ وتشاهد". وهذه الجملة في اعتقاد رينان للمناهد المعجزات أشياء لا تحدث أبداً. فنحسن لسم نعد نؤمن بالمعجزات كما لا نؤمن بالعائدين من القبور، أو بالشيطان، أو بالسحر، أو بالتنجيم (13)، وعلى ذلك يقول رينان : "لو أننا اقتصرنا، في الكتابة عن حياة يسوع، على الأشياء المؤكدة، فعلينا أن نكتفي ببضعة أسطر "(14))

وإذ لــم ير رينان فى تاريخ المسيحية سوى أخبار متناقضة وغير ثابتة فى ضــوء الفحــص الــتاريخى والفيلولوجى، فإنه يكشف عن تأثره بمدرسة توبنجن الألمانية فــى النقد التاريخى للمسيحية، ولا سيما شتراوس فى نظريته عن كون المسيحيح أسـطورة مـن اختراع الجماعات المسيحية الأولى (15). فرينان يرى أن المسيحيح له وجــود تاريخى لكنه ليس على النحو الذى ترويه كتب المسيحية، وقد اعتــبره مجـرد "رجل لا يضاهى"، ومن ثم خلصه من طبيعته الإلهية التى ينسبها اليه المسيحيون.

وإذا تجاوزنا موقف فلاسفة الدين من المعجزات ،ونظرنا إلى موقف القرآن مسن المعجزات الأنبياء السابقين،فإنه مسن المعجزات الأنبياء السابقين،فإنه رفسض طلب المشركين للرسول مرارا وتكرارا أن يأتي بالمعجزات؛ لأن في ذلك نوعا من الجحود العقلي للحق الذي ينبغي أن يدرك بوسائل عقلية ، وليس بوسائل حسية خارجية هي المعجزات.

ثم إن القرآن يتحدث عن ثبات السنن الطبيعية فيقول: (سنة الله ولن تجد لسنة الله تبديلا)، مما يدل على تأكيد القرآن لعدم خرق قوانين الطبيعة.

لكن أليست المعجزات خرقا لقوانين الطبيعة ؟

إن هذا الإشكال يمكن أن يحل عن طريق تفسير موقف القرآن من المعجزات باعتباره خرقا لما تعود عليه الناس، بإعمال قوانين طبيعية أعم لا يعرفونها في زمنهم وإن كان يعرفها النبي ، وليس خرقا للقوانين الطبيعية الثابتة؛ فهمي خرق لعادات الناس المألوفة في التعامل مع الطبيعة، وليست خرقا للقوانين الطبيعة، والست خرقا بعلم عصرهم في التعامل مع الطبيعة ، وليست تحدي لقدرات ومعارف الناس المقيدة بعلم عصرهم في التعامل مع الطبيعة ، وليست تحديا للقوانين الطبيعية نفسها.

الحواشي

- (1) القاضى عبد الجبار، المغنى فى أبواب التوحيد والعدل، التنبؤات والمعجزات، تحقيق. د. محمود الخضييرى ود. محمود قاسم، القاهرة، الدار المصرية للتأليف و الترجمة، 1965، جـ 15 ص199.
- (2) Charles W. Ranson "Miracle," in: Academic American Encyclopedia, princeton, New Jersey, Arte publishing Company, Inc., 1980, Vol., 13, P.462.
- (3) Hume, Enquiry Concerning the Human Understanding, in: Hume on Religion, pp. 211-212.
- (4) Ibid., p. 213.
- (5) Ibid., pp. 222-224.

- (6) يوحنا، 4: 48.
- (7) Kant, Religion Within the Limits of Reason Alone, pp. 47-8, 79 ff, 120 ff.
 - (8) هيجل، حياة يسوع، ص 64.
 - (9) المصدر السّابق، ص 78.
- (10) وهي: 1- الحواريون 1866. 2- الأناجيل والجيل الثاني للمسيحية 1877. 3- القديد 1873. 5- الكنيسة 1873. 5- الكنيسة المسيحية 1873. 5- الكنيسة المسيحية 1881. 6- مرقس أورليوس ونهاية العالم القديم 1881.
 - (11) ليتره Littré فيلسوف فرنسي وضعى (1801 ــ 1881).
- (12) ريان، ذكريات من الطفولة والشباب، باريس، كالمان ليفى، ص282 ــ 283. انظر : فيلسيان شالى، موجز تاريخ الأديان، ترجمة حافظ الجمالى، دمشق، دار طلاس، 1991، ص241.
 - (13) رينان، حياة يسوع، ص6 ،9. و المرجع السابق، الموضع نفسه.
 - (14) رينان، حياة يسوع ، ص15و 16. و المرجع السابق، الموضع نفسه.

(15) اعتبر شبتراوس حياة عيسى أسطورة من اختراع الجماعات المسيحية الأولى، ولئسن مال رينان في أول الأمر إلى الاقتداء به، فإنه لم يلبث أن افترق عنه بعزم وتصميم. انظر: جان بومييه، رينان وستراسبروج Renan et Strasbourg باريس، 1926، الفصل الخامس. واميل برهييه، تاريخ الفلسفة: الفلسفة الحديثة، ص 37. ود. حسن حنفي، مقدمة في علم الاستغراب، ص 361.

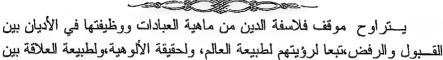
الفطيك السّاقين العبادات المعية والوظيفة



الفَطَيْلُ الْمِسَالِيْسِ

العبادات

الماهية والوظيفة



الإنسان والله، وبين الطبيعة وما بعد الطبيعة،وتبعا لتجربتهم الشخصية،وظروف

العصر

ومن الناقدين العبادات الفيلسوف هيوم؛ إذ يظن أن التصور المضخم للإله يؤدى إلى تضاؤل الإنسان أمام نفسه، ومن ثم تضاؤله أمام الإله، الأمر الذي ينتج عنه تحديد العلاقة بين الإنسان والإله في شكل علاقة خوف وخضوع، أي علاقة عبد بسيد. وقد تبلورت هذه العلاقة وتم التعبير عنها من خلال الطقوس والشعائر، ولسس من خلال الالتزام الخلقي، حيث يكون سبيل الخلاص في الالتزام الصورى المظهري بالعبادات، وليس في ممارسة الأخلاق والفضيلة.

وفي الحقيقة يخلط هيوم هنا بين العبادة الحق في الدين والتي تقيم علاقة فعالسة بين الإنسان والله فتمده بدافع أخلاقي لممارسة الفضيلة، وبين العبادة المزيفة التسي يمارسها المسرائون،أو التي يمارسها الذين يخدعون أنفسهم ويظنون أنهم يسترضون الله تعالى بأداء بعض الطقوس ثم يعيسون في الأرض فسادا ويغشون وينهبون ويكتمون الشهادة ويظلمون الأبرياء! ومشكلة هيوم أنه يظن أن العبادات كلها من النوع الثاني! ربما لأنه لم يستشعر تجربة وخبرة النوع الأول،أو لأن بيئته المحيطة كان يسيطر عليها النوع الثاني. ولذا يرى أن العبادات الدينية ينتج عنها برودة وخمول للقلب، وشيوع عادة النفاق والرياء وسيادة مبدأ الغدر والزيف (1).

ويوجه هيوم نقدا عنيفا للطقوس والشعائر فيقول:

"يعتقد بشكل عام أن الثناء على الإله لا يعدو أن يكون طقوسا عديمة الشأن أو دروشية أو تصديقا غيبيا شديدا، ولسنا بحاجة للرجوع الى العصور الغابرة أو للذهاب الى مناطق بعيدة لكى نتعرف على نماذج لهذا الانتكاس "(2).

بل يعنقد هيوم أن العبادات التي تنطوي على ثناء على الذات الإلهية، تسنزل بقيمة الألوهية، لأن تصور الإله على أنه يشتاق للحمد والثناء يعنى أنه ذو عاطفة بشرية، وأية عاطفة ؟ إنها عاطفة من أدنى العواطف البشرية، عاطفة الرغبة في ثناء الآخرين واستحسانهم. ويستند هيوم هنا الى رأى سنيكا الذى يذهب فيه إلى أن العبادة الحقيقية لله هي أن نعرف الله، وأية عبادة أخرى تهبط بالله إلى حالة بشرية متدنية، حيث يستمتع البشر ويسعدون بالتملق والهدايا والاسترحام والتوسلات.

وليس ما يقوله هيوم أو سنيكا بصحيح لأن حمد الله والثناء عليه تفيد الإسان نفسه ولا تفيد الله في شيء الأنه غني عن العالمين ووجه إفادتها للإسان أنها تجعله يستشعر النعمة والفضل الإلهي مما يجعله يشعر بحالة من الرضا النفسي والسكينة الروحية أم إن الثناء على أفعال معينة لله مثل القوة والرحمة والعدل والعلم تجعل الإنسان يعي قيمة هذه الأفعال الخيرة ،مما يزيد من أهميتها في لاشعوره الأخلاقي فتمثل له مثلا أعلى يسعى لاحتذائه.

ويرى هيوم – وهو محق هذه المرة – وجوب إدانة تلك العبادات الأسطورية التي تهبط بالله إلى الأحوال البشرية أحيانا وتتخيله – أحيانا أخرى – فى وضع لا يخرج عن وضع شيطان متقلب الأهواء ويمارس قوته بلا حكمة وبدون شفقة (3). تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا.

ومما يساعد على التقليل من قيمة هذا النوع من العبادة أو يلغيها تماما، فضلا عما سلف أن "الشر سيصبح قرينا لنذور معظم الخرافات الشعبية "(4)، بمعنى أنه لو صبح تصور الإله بمثل تلك العواطف البشرية التي تتوق إلى الهدايا والمتملق، فانه يمكن أن يستجيب هذا الإله لطلبات البشر الشريرة المصحوبة بتقديم بعض النذور له!

أما كنط فيقوم باستبعاد الطقوس والشعائر، من دين العقل ، لأنه ما دام الدين العقلاء المحض مؤسسا على الأخلاق، ومنتهيا إليها، فإن كنط لا يرضى بالطقوس والشعائر والعبادات الموجودة في الأديان التاريخية بديلا عن الالتزام الخلقي، ويجعل العبادة الحقيقية كامنة في السلوك الأخلاقي القويم النابع من الإرادة الحرة والتشريع الذاتي للعقل العملي المحض.

والدين العقلى عند كنط لا يشتمل مثل الدين التاريخي على حركات تعبدية عملية تهدف إلى إنتاج القداسة بداخلنا والتأثير على الإرادة الإلهية؛ لأننا لا نستطيع – في رأي كنط أن نقول بأن عالم الطبيعة يؤثر في عالم ما بعد الطبيعة.

وليس معنى أن العبادة الحقيقية عند كنط تكمن فى السلوك الأخلاقى، أن الله في حاجة إلى العبادة، أو أن لديه رغبة فى ذلك. فالله جدير بأن يكون موضوعا للعبادة من خلال الالتزام الخلقى دون أن ننسب إليه شيئا من ذلك القبيل..

يقول كنط:" إذا كانت السعادة (ولنتكلم بلغة بشرية) تجعل الله جديرا بالمحبة فإن طاعة أو امره تجعله موضوعا للعبادة" (5)، وذلك بشرط أن لا نفهم أن الله حكما قلت سابقا - لديه رغبة أو ميل في أن يتم تمجيده وتشريفه مقابل خلقه العالم، حيث انه فعل ذلك لأسباب موضوعية وليست ذاتية، فعل الله ذلك من منطلق كرمه وفضله و نعمته، وليس لأنه يريد تكريمه (6)، و" أولئك الذين جعلوا الغاية من الخلق هلى تمجيده ألا نفهم هذا بطريقة تشبيهية كأن لديه رغبة في تمجيده) قد وجدوا لربما أنه أفضل تعبير أو أحسن مصطلح. لأنه لا يوجد شيء يمجد الله أكثر من طاعة أو امر الله و الالتزام بالواجب المقدس - الذي هو اجدر شيء بالاعتبار في العالم - والذي تفرضه شريعته علينا "(7).

وعلى هذا فإن العبادة الحقة تكمن في الالتزام بالقانون الأخلاقي للعقل العملي المحض، وليس من خلال ممارسة طقوس وحركات شكلية.

وإذا كانت الأخلاق عند كنط تقودنا من خلال مفهوم الخير الأقصى بوصفه موضوع العقل العملي المحض وغايته النهائية، إلى الدين أي إلى الاعتراف بجميع الواجبات بوصفها أو امر إلهية (8) فهذا لا يعنى أنها فرائض تعسفية لإرادة خارجية، ولا أنها فرائض عارضة في ذاتها، وإنما هي قوانين جوهرية لكل إرادة حسرة في ذاتها، هذه القوانين يجب أن نعتبرها مع ذلك كأوامر لكائن أسمى، ونلك لأنها فقط صادرة من إرادة كاملة أخلاقيا، وكاملة القدرة في الوقت ذاته (9). ولا ينبغي أن تفهم تلك القوانين أو الواجبات أنها واجبات نحو الله أو تجاه الله، وإنما هي واجبات نراعي فيها الله ؛ لأن الله هو غاية الغايات، ومن كان كذلك فليس من المعقول أنه ينتظر منا شيئا، وبالتعبير القرآني يفصد كنط أن يقول: (إن الله غني عصن العالمين)، كما أن الواجب لا يكون واجبا إلا نحو إنسان، أي واجب على عصن العالمين)، كما أن الواجب لا يكون واجبا إلا نحو إنسان، أي واجب على

الإنسان تجاه إنسان بوصفه ممثلا للإنسانية العاقلة التي هي غاية في ذاتها، أما الله فهو منتهى الغايات والهدف الأقصى، ومن ثم فإنه غنى بذاته.

وهكذا فإن السلوك الأخلاقي هو واجب نراعى فيه حق الله وليس واجبا نؤديه شهوه في الوقت نفسه مقدم على ممارسة الطقوس والشعائر والمناسك، حيث إنه هو المتضمن للمعنى الأمثل للعبادة الحق ، في مقابل العبادة الزائفة التي تحول فيها الطقوس والشعائر موضوع العبادة إلى صنم، ومن ثم يصبح الدين وثنيا، ولا يقصد كنط هنا الوثنية بمعنى عبادة الأصنام الحجرية أو ما إلى ذلك، وإنما يقص أن إرضاء الله بالطقوس والشعائر والقرابين دون الالتزام الخلقي يجعل الله يبدو وكأنه صنم (10).

ويتوغل كنط في الإيمان بالدين العقلي المحض إلى درجة تجعله يأمل في إسيان زمن يتخلص فيه هذا الدين من كل أحكام ومبادئ الدين النابعة من ظروف تاريخية، تلك الأحكام والمبادئ التي كان لها وقتا ما دور القيام بعملية جمع الناس بغية تحقيق الخير بواسطة الإيمان ذي الطابع الكنائسي.

ويسبدو أن كنط وغيره من المؤكدين على الطابع التاريخي للأديان يركزون على ويسبدو أن كنط وغيره من المؤقت فيما يدخل الدين نتيجة الظروف التاريخية، ويستجاهل حقيقة أن التاريخ لا يقدم للدين على الدوام ما هو جزئي ومؤقت، وإنما يقسدم كذلك ما هو ذو طابع كلى وايجابي ودائم . ولكن هذا لايعني أن كنط لم يكن محقا فسى نقده للدين المسيحي عندما تحول إلى سلطة ومؤسسة وكنيسة وأصبح تاريخيا وضعيا (بالمعنى الهيجلي) يركز على الطقوس والشعائر أكثر مما يركز على الطاهر والباطن، ويركز على الشكلى والسلطوى والقهرى أكثر مما يركز على الجوهرى والعقلى والذاتي.

ويبدو أن هذا قدر كل دين، عندما ينسى أتباعه فى عصور الانحلال والتراجع الطسيعة الأصلية والمقصد الحقيقي له. ولهذا نجد بعض الأنبياء كانوا يدركون خطر تحول الدين عن أصله إلى شكليات، ويخشون من البدع التى تفقد الدين جوهره وتحول فيه الوسائل إلى غايات والنوافل إلى فروض والشكليات إلى ماهويات.

ويستجلى هذا بوضوح مع محمد عليه الصلاة والسلام، شريطة أن نفهم أن تحذيره كان من البدع في مجال العبادات، وليس من الإبداع في مجال الحياة. ولذا

فإنسه فى الوقت الذى حذر فيه من الأولى، دعا إلى تجديد الدين فى جانبه المتعلق بالحسياة، بغية تخليص الدين من العنصر التاريخي ذى الطابع المؤقت الجزئى والعرضى، مع الأخذ فى الاعتبار بما هو دائم وكلى وجوهرى على ما يتجلى من مفهوم "العبرة" أو "السنة التاريخية" المطروح بوضوح فى القرآن.

وإذا كان نقد كنط لتاريخية الدين المسيحي تنطيق على أي دين عندما بغيب مقصده الكلي ويفقد مضمونه نتيجة خيانة أتباعه وتغليبهم للمصلحة الذاتية فيحولون الدين إلى سلطة ومؤسسة وكهانة تحت ضغط الصراع الاجتماعي أو السياسي أو حتى صراع الإيديولوجيات- فإن هذا لا يسحب البساط من تحت أقدام الدين الأصلى ولا يلغي مشروعيته، ولا يقضى على ما هو دائم وكلى ونبيل فيه، على عكس ما يرى أولئك الذين يغالطون عندما يركزون على كون التاريخي دائما ذا طابع خاص وعرضي، ويعتبرون أن الأديان غير متمايزة، مركزين فقط على التشايه، ومتجاهلين لعناصر الاختلاف، ولا شك أن ثمة تشابها، لكن الخطأ يكمن في الاعتقاد بأنه تشابه في كل شيء ، ومن ثم تهمل عناصر الاختلاف. ورغم ايمانهم بأن التاريخي ذو طابع خاص وعرضي فإنهم يقيسون الحاضر على الماضي، والأنا على الآخر: ويصرون على رؤية العلاقة بين العالم الإسلامي البيوم والإسلام على نفس المستوى الذي يرون فيه علاقة الغرب بالمسيحية في العصور الوسطى الأوربية وما يليها، أي أنهم يقيسون الأنا على الآخر، والحاضر علــــى الماضىي،مع أنهم ينقدون آلية القياس في الفكر الاسلامي. إنهم يمارسون آلية القياس- دون أن يشعروا- فيما ليس متشابها: "الغرب والمسيحية"، "العالم الإسلامي والإسلام"، ثم ينقدون آلية القياس باعتبارها آلية فقهية!

إن الستمايز بين الإسلام والمسيحية جلى سواء على مستوى رؤية العالم أو على مستوى التعامل معه، رغم تضمن الإسلام لعنصر مسيحى يقر به علنا ولا ينكره، لكن التضمن الجزئى لا يعنى بأى حال الغاء التمايز المتعدد على مستويات متنوعة، ومن غير الصواب قياس تجربة الإسلام في الشرق على تجربة المسيحية في الغرب.

إن الاستطراد السابق ضرورى من أجل بيان انه إذا كان من الجائز تعميم بعض تحليلات كنط للمسيحية التاريخية على الأديان الأخرى فيما يتعلق بالجوانب المتشابهة بين المسيحية وبينها، والسيما إذا كان تحليل كنط فى محله من الصواب،

فليس من الجائز تعميم كل نتائج كنط، لأنه إذا كانت بعض التحليلات المنسحبة على المسيحية تتسحب على غيرها، فهذا ينبغى النظر إليه فى حجمه الطبيعى دون توسيع " الاستدلال والقفر من دين إلى آخر دون برهان أو ضرورة عقلية أو تاريخية تقتضى هذا، حيث إن التشابه الجزئى لا يستلزم التشابه الكلى، ولاسيما إذا كانت عناصر التباين أكثر من عناصر التلاقى.

فضلا عن أن صدق التحليل الكنطى على عنصر مسيحى معين يوجد بدوره فسى ديانة أخرى، لا يستلزم بالضرورة صدقا فيما يتعلق بالعنصر ذاته داخل تلك الديانة الأخرى، لأنه ربما يكتسب معنى مغايرا إذا وضع في الاعتبار سائر العناصر الأخرى في تلك الديانة ودور وطبيعة هذا العنصر بعد تفاعله مع العناصر الأخرى في النسق العام، فالخاص لا يمكن فهمه إلا في إطار العام، ومن الممكن أن تتغير دلالته من نسق إلى آخر.

في ضوء تلك الحدود المنهجية ينبغى النظر إلى محاولة كنط تحرير الدين من المضامين التاريخية الوضعية، تلك المضامين هي نفسها التي من أجلها ينتقد المؤسسة الدينية، فهذه الأخيرة تبعد عن الدين العقلي المحض عندما تجعل الأولوية للعبادات والفروض والطقوس والشعائر والمناسك على الفضيلة الأخلاقية السنابعة من التشريع الذاتي للعقل المحض. وبهذا الانعكاس للأولويات تقيد الحرية الإنسانية وتكبلها بأغلل، مع أن الحرية الإنسانية ضرورية للدين للصحيح بوصفه دينا مؤسسا على الأخلاق.

ويؤدى إنعكاس الأولويات هذا إلي ما يسميه كنط بالعبادة الزائفة التي تسعى لمنوال اللطف الإلهمي بطرق لا علاقة لها بالفضيلة الأخلاقية، لأنها تقوم على الالمتزام الشكلي الصورى والمظهري، وعلى الطقوس والشعائر التي لا تتجاوز دائرة الحركة الجسمية.

وتتسع الشقة بين الدين العقلى المحض والمؤسسة الدينية التاريخية إلى أقصى حد، فيما يتعلق بالنظر إلى الطقوس والشعائر، عندما يحكم كنط على المؤسسة الدينية التاريخية بأنها مؤسسة "تسودها عبادة خرافية نجدها دائما هناك حيث لا توجد مبادئ للأخلاقية، وإنما توجد أوامر تنظيمية، وقواعد إيمانية وفروض هي الأساس لها والجوهر. وتوجد أشكال عديدة من مؤسسات العبادة

(حرفيا: الكنائس) فيها النزعة الوثنية أو الصنمية متنوعة وآلية إلى درجة أنها تبد و أنها تكاد تستبق كل أخلاقية، وبالتالي تستبق كل دين وتحل محله، وبهذا تقترب كل القرب من الونتية، لكن الكثرة أو القلة في هذا الأمر لا تهتم إلا قليلا حيث المكانسة أو المهانسة تعتمد على طبيعة المبدأ الأعلى للالتزام. فإذا كان هذا المبدأ يفرض خضوعا مستسلما لعقيدة، أعنى لعبادة مستعبدة، لا الإجلال الحر الذي ينسبغى الشعور به نحو القانون الأخلاقي في المقام الأول، فلا يهم أن يكون عدد الفروض المفروضة قليلا، ما دامت تعتبر ضرورية. لأن ما يحكم الجمهور هو هذه العقيدة ويسلبه حريته الأخلاقية بأن يفرض عليه الطاعة لكنيسة (لا لدين). وسواء أكان دستور هذه المؤسسة الدينية (حرفيا: الكنيسة) ملكيا، أو أرستقراطيا، أو ديمقر اطيا، فهذا أمر لا يهم إلا التنظيم: فأيا كان شكله فإنه سيكون وسيظل دائما استبداديا. وحين تصير لوائح الإيمان جزءا من القانون والدستور، فإن الكهنوت يحكم ويسيطر، ويظن أنه يقدر على الاستغناء عن العقل، وأخيرا عن علم الكتاب، لأنه وقد صيار المحافظ والمفسر المعتمد لإرادة المشرع الذي لا يرى، فستصبح له السلطة على أن يقرر وحده معنى الإيمان، ولما كان قد تزود بهذه السلطة، فليس عليه أن يقنع، بل فقط أن يأمر. ولما كان كل ماهو خارج هذا الكهنوت من العامة (دون استثناء حتى رئيس التنظيم السياسي في الدولة)، فإن المؤسسة الدينية ستحكم الدوالة في نهاية الأمر، لا عن طريق القوة، وإنما عن طريق تأثيرها في النفوس، وأيضا بالتلويح بالفائدة التي تحصل عليها الدولة من الطاعة المطلقة التي يقوم التنظيم السروحي بتعويد عقلية الشعب عليها. لكن عادة النفاق تقوض– على نحو غير محسوس- استقامة الرعايا وأخلاقهم، وتربيهم على المراءاة في الواجبات المدنية،وتنتج - شأنها شأن المبادئ الباطلة التي يتخذها المرء - العكس تماما مما

ويرى كنط أن مما يدخل في دائرة الوهم والخرافة الاعتقاد بأن وسيلة خلص الإنسان وتبرئت لذاته تكمن في الطقوس والشعائر، والإيمان ببعض المعتقدات وطاعة الكنيسة.

والسبب الذى يستند إليه كنط فى اعتبار أن مثل هذه الوسيلة وهمية وخرافية هسو كونها غير أخلاقية، أى أن الخلاص يتم فيها بالاعتماد على ما هو مغاير للالتزام الخلقى .

كما يعتقد كنط أن وهميتها ترجع أيضا إلى الايمان بأن الإنسان يملك قدرة الاتصال بعالم ما وراء الطبيعة والتأثير فيه. وهذا غير جائز عند كنط لأن الإنسان من وجهة نظره لا يحوز ملكة تمكنه من معاينة هذا العالم والتأثير فيه (12).

ويؤكد كنط أنه مخلص فى هذا الحكم لنتائج الفلسفة النقدية التى تنكر أية معرفة نظرية بعالم ما بعد الطبيعة، وتجعل معارفنا قاصرة على هذا العالم المحسوس عالم التجربة. الأمر الذى يؤكد تأسيسه لفكر ديني جديد. فهو يرفض العبادة الستى هي الأديان التاريخية عبارة عن نوع من الاتصال بين العالم المحسوس وعالم الأشياء فى ذاتها على أساس استحالة الوصول إلى غاية فوق حسية، لأن الإنسان لا يملك أية حاسة تجعله مستعدا لمعرفة من ذلك النوع لعالم الأشياء فى ذاتها.

و لا يقر كنط بإمكانية استدعاء اللطف الإلهي بواسطة العبادة والدعاء. فعلى الأساس الذى أنكر بناء عليه تأثير عالم الأشياء فى ذاتها فى عالم الظواهر (13)، يعود من جديد لينكر إمكانية تأثير عالم الظواهر في عالم الأشياء فى ذاتها (14)، في سنكر مشروعية الدعاء، وربما لا يستلزم موقفه من الدعاء تفصيلا كبيرا، لأن الدعاء جوهر أو مخ العبادة، وقد سبق له رفض مشروعية العبادات (الطقوس والشعائر) بعامة، ومن ثم فإن موقفه منها ينسحب بالضرورة على الدعاء.

غير أنه يضيف أدلة جديدة ينبغى الإشارة إليها، منها:

1-يـرى أن الداعــى يفترض أن الله ذو وجود مشخص، بينما لا يوجد دليل على ذلك من وجهة نظره.

2- إعـــلان الداعى عن رغباته أمام الله يكشف عن تناقض، إذ أنه يعلن عنها أمام كائــن يفترض فيه أنه لا يحتاج إلى إعلان عن المشاعر الباطنة بحكم علمه- بكل شيء.

لكن الجدير بالإشارة أن كنط يحاول أن يلتمس مشروعية ما للدعاء، لا تتمنل في التأثير في الله، ولا في الإقرار بأن الدعاء من الواجبات الأخلاقية نحو الله، ولا أنها تحقق رضاه، وإنما تتمثل فحسب في إحياء الشعور الأخلاقي، أي إن الإنسان عندما يدعو لا يؤثر إلا على نفسه بإعطائها دفعة شعورية نحو الالتزام

الخلقى عن طريق استدعاء فكرة الله، غير أن كنط يرفض فى كل الأحوال استخدام الألفاظ والنطق بها، و يكتفي بالتأكيد على النية الباطنة (15).

هكذا يرفض كنط رأي القائلين باللطف الإلهي ومشروعية الدعاء، لانهم يعتقدون وجود علاقة تأثير وتأثر بين عالم الإنسان وعالم ما بعد الطبيعة .

ولا شك أن هذا الرأي الكنطي غير صائب ،وغير متفق مع الموقف العلمي المنهجي؛ لأن كنط يصدر أحكاما سلبية بالنفى عن طبيعة العلاقة بين عالم ما وراء الطبيعة (عالم الألوهية) وعالم الطبيعة الذي ينتمي إليه الإنسان، مع أن هذا ليس موقفا علميا نقديا بمقياس العقل النظرى المحض، لأن كنط لم يعاين عالم الأشياء في ذاتها حتى يعرف طبيعة العلاقة بينه وبين عالم الظواهر، وإذا ما كان هناك تأثير متبادل بينهما أم لا. ومادام لا يوجد مثل هذا العيان او المعرفة، فان هذه العلاقة تبقى موضوعا للإيمان وليس موضوعا للعقل النظرى المحض أو العلم الطبيعي.

ولدا فإنه كان ينبغى على كنط أن يدع هذه المسألة للإيمان، أو على الأقل يستوقف فيها دون إنكار أو إثبات، لأن الإنكار الذى ذهب إليه يتضمن حكما فى مسائلة تجاوز قدرات العقل النظرى المحض والمعرفة العلمية الطبيعية، وإصدار مسئل هذا الحكم يتعارض مع هذا العقل النظرى المحض حسب كنط نفسه، كما يستعارض مع طبيعة المعرفة العلمية بمعناها الطبيعي الرياضي؛ لأن العلم لم يعاين عالم ما فوق الطبيعة حتى يعرف حدود تأثيره في عالم الطبيعة، وما إذا كان ذلك العالم وهما أو حقيقة، فضلا عن أنه لم يعاين الطبيعة بأكملها حتى يمكنه إصدار حكم على جوهرها، وإنما عاين جزءا منها فقط لا يخرج عن نطاق الكرة الأرضية وشيء مما حولها، وحتى هذا الجزء الذي عاينه لم يكون عنه معرفة شاملة بعد.

ومن هنا فين موقف المنكرين ليس موقفا علميا وإن كان يدعى أصحابه عكس هذا لأنه يصدر أحكاما على الكون بأكمله بينما لم يدرك إلا جزءا منه فحسب. بينما يظل موقف المثبتين موقفا إيمانيا مستندا إلى يقين قلبي، ولاشك أن للقلب أحكامه. كمنا أن موقفهم مستند إلى نوع من الخبرة التي عايشوها في علاقتهم مع الله ومن ثم فموقفهم مشروع تماما لكن من ناحية

أخرى فإن موقف كنط صائب من جهة تأكيده على أن الدين في جوهره هو عمل بالقانون الأخلاقي، والسلوك الأخلاقي هو أرقى درجات العبادة للحق .

وهكذا نسرى أن الديسن العقاسى المحض عند كنط دين خال من الدعاء والطقوس أو الشعائر والمناسك، لأنه في جوهره عمل بالقانون الأخلاقي، إذ أن السلوك الأخلاقي النابع من أداء الواجب الذي شرعه العقل لذاته بذاته هو العبادة الحقيقية. بينما الخضوع لطقوس وشعائر ولوائح كنسية، يقضى على حرية الإنسان، لأنها غير منضمنة لقيمة أخلاقية. كما أن الإيمان بشيء غير مستنبط من العقل، ومنتم إلى عقائد تم إبلاغها إلينا بالرواية التاريخية، لا يستند إلى برهان كلى ودائم، لأن حجية مشل هذه العقائد حجية مؤقتة بزمن ظهور ذلك الدين بالنسبة لأولئك الذين عاصروه وشاهدوا معجزاته. أما الذين لم يعاصروه فليسوا ملزمين بذلك، ومحاولة إلزامهم بإيمان تاريخي فيها قضاء على حريتهم العقلية والأخلاقية. ومن الواضح تأثر كنط بهيوم في هذا الصدد (16).

ويشير اميل بوترو إلى أن كنط فى الطبعة الثانية من كتابه "الدين فى حدود العقيدة العقيدة الكنسية هدما تاما. فهذه العقيدة يمكن دائما أن تكون نافعة من حيث هى أداة لعقيدة عقلية. وبهذا الاعتبار نستطيع الحفاظ عليها ولكن مع العناية بتطهيرها من كل ما يمكن أن يكون مضادا لهذا الدور، وعرضها على أن لها قيمة بنفسها (17).

ولا شك أن موقف كنط بحاجة لبعض الضبط ؛ فحجية العقائد عنده حجية مؤقتة بزمن ظهور ذلك الدين بالنسبة لأولئك الذين عاصروه وشاهدوا معجزا ته. أما الذين لم يعاصروه فليسوا ملزمين بذلك. فحديث كنط يصدق على الديانات ذات المعجرات المؤقتة المرتبطة بحياة أنبيائها فقط، مثل اليهودية والمسيحية، لكنه لا يصدق على دين مثل الإسلام؛ لأن حجيته (وهى القرآن) ليست مؤقتة ومقصورة على زمن ظهوره، بل هى حجية دائمة ومستمرة، يمكن أن يتحقق من صدقها بواسطة العقل أهل الأزمنة التالية لوفاة نبى الإسلام.

تُـم إن العبدات فـي الإسلام لا تهدف إلى التأثير في عالم ما فوق الطب عة، وإنما هي ذات هدف أخلاقي في المقام الأول. يقول القرآن: (إن الصلاة

تنهى عن الفحشاء والمنكر).ويقول الرسول صلى الله عليه وسلم: "من لم تنهه صلاته فلا صلاة له".

وقد هاجم الإسلام الذين يحولون العبادات عن جوهرها الأخلاقي،وشدد على مفهوم النية الباطنة،كأساس جوهري لكون العبادة حقيقية أم مزيفة بقليست العبادات مجرد طقوس وشعائر جسيمة مظهرية بل هي في الأساس عمل روحي يهدف لإعادة بناء الروح في علاقتها بالعالم عبر ضبط علاقة الروح الإنساني مع الألوهية كمنبع للأخلاق والضمير،وكمقياس للمثل العليا: الحق، والعدل، والعلم، السرحمة، والقوق المناه التي هي أسماء لله .ومن هنا ينبغي أن نفهم الحديث النبوي: تخلقوا بأخلاق الله.

أما موقف هيجل من العبادة والطقوس الكنسية، فيتضح من تأكيده الواضح على ما جاء فى "أعمال الرسل" من أن الروح القدس قد تدفقت بعد رفع المسيح على جماعة الرسل المشكلين لأول كنيسة، إتماما لوعد المسيح بإرسال المعين السذى ينوب عنه. قال المسيح مخاطبا الرسل: " إن يوحنا عمد الناس بالماء، أما أنتم فستتعمدون بعد أيام قليلة بالروح القدس،.. وحينما يحل الروح القدس عليكم تتالون القوة، وتكونون لى شهودا فى أورشليم واليهودية كلها، وفى السامرة، وإلى أقاصى الأرض "(18).

ويعنى انتقال الروح القدس إلى الجماعة عند هيجل أن حقيقة المسيح قد صارت كامنة في الجماعة نفسها، ومن ثم غدت الجماعة هي الحاملة للروح القدس، الروح القدس يوجد بالفعل في كنيسة الله. ا

ولقد انتهجت هذه الكنيسة الأساليب والطقوس التي تعينها على بقاء هذه السروح باستمرار، وهنا تتجلى العبادة في المسيحية – عند هيجل - بوصفها حركة صاعدة من المتناهي إلى اللامتناهي، من الإنسان إلى الله، بوصفها فعلا حرا يحيى السروح، على عكس العبادات في الديانات القديمة التي كانت أفعالا غير حرة، غير قدرة على العلو بالنفس خارج نطاق الطبيعة، نحو اللامتناهي، لأن الروح كانت إما خواء وعدما، وإما غارقة في الطبيعة.

وينظر هيجل إلى عبادة الله الواحد في الإسلام بوصفها غاية الإسلام النهائية، والنقطة التي يلتقي عندها كل شيء في الكون (19)، ذلك الكون الذي هو في حالة تطور مستمر وتحول دائم.

ونظرا لأن الإسلام يعتبر عبادة الواحد هى المقصد النهائى؛ فإن هيجل يرتب على ذلك الحكم بأن الإسلام سالب للذاتية الإنسانية، مثل ديانات الشرق عامة، لكنه يسارع ببيان أن هذا السلب ليس إلى درجة الفناء المطلق مثل الهندوسية أو الرهبانية؛ لأن الذات وإن كانت مسلوبة إلا أنها لا تزال حية نشطة تجاهد فى العالم بهدف إخضاع الدنيوي لعبادة الإله الأحد (20).

وفي الواقع أن الإسلام سعلى عكس ما يرى هيجل ليس سالبا بأي معنى للسذات الإنسانية، لأنه يؤكد على ان الإنسان شخصية مستقلة وتحمل المسئولية التكليفية كاملة، وعبادته للواحد لا تسعى للاندماج فيه، ثم إن الإسلام يقول بتعالي الله، ويفصم بين الذات الإلهية والذات الإنسانية؛ فكيف مع هذا الفصل بين الذاتين يكون سالبا للذاتية الإنسانية؟!

وعندما يتناول هيجل العبادات الإسلامية فإنه لا يذكر منها إلا الصيام والزكاة،وينظر إلى الصيام نظرة صائبة فيعتبره جهدا إنسانيا يهدف إلى التحرر من خصوصية الجسد، بغية تلشى المسافة الفاصلة بين الجسد الفردى المتناهى وبين الله المجرد اللامتناهى، كما أن الزكاة محاولة للتحرر من أنانية الملكية الفردية (21).

ولا يسرتقى السروح الإسسلامي فسوق خصوصية الجسد والملكية الفردية فحسب، بل إنه يرتقى كذلك فوق خصوصية العرق والمولد (22).

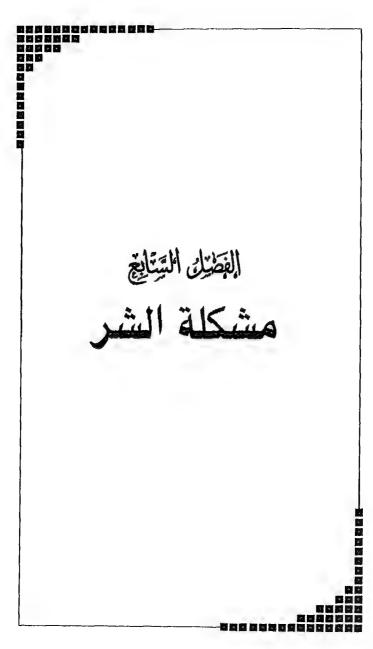
ولذلك فإن الإسلام هو ثورة الشرق التي سعت إلى التحرر من المحدودية والجزئية والخصوصية، ونظرت بانتباه ونفان مطلق إلى المجرد، واستهدفت غاية واحدة فقط هي معرفة الله الواحد، وجعلت من اللامتناهي شرطا للوجود المتناهي (23).

الحواشي

- (1) Hume, Dialogues Concerning Natural Religion, London, The Fontana Library, 1971,pp. 198.
- (2) Hume, Dialogues Concerning Natural Religion, London, The Fontana Library, 1971, pp. 196-8.
- قارن: الترجمة العربية للدكتور محمد فتحى الشنيطى، القاهرة، مكتبة القاهرة المحديثة، 1956، ص151.
- (3) Ibid., P. 203.
- (4) Idem.
- (5) Kant, Kritik der Praktischen Vernunft, Werke, Pru., AK., 5:131.
- (6) Kant, Werke, 18:469.
- (7) Kant, Kritik der Praktischen Vernunft, Werke, Pru., AK., 5:131.
- (8) Kant, Religion within the Limits of Reason Alone, p. 142.
- (9) Kant, Kritik der Praktischen Vernunft, Werke, Pru., AK., 5:129.
- (10) Kant, Religion within the Limits of Reason Alone, p. 173.
- (11) Ibid., pp. 167-8.
- و د.عــبد الرحمن بدوي، فلسفة الدين والتربية عند كنت، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1980، ص55.
- (12) Ibid., pp. 162-3.
 - (13) أي ينكر تأثير عالم ما وراء الطبيعة في عالم الطبيعة.
 - (14) أي ينكر تأثير عالم الطبيعة في عالم ما وراء الطبيعة.
- (15) Kant, Religion within the Limits of Reason Alone, p.182 ff

(16) لمـزيد من النفاصيل يمكن الرجوع إلى: العقل وما بعد الطبيعة-تأويل جديد لفلسفتي هيوم وكنط، للباحث نفسه ،القاهرة،مكتبة ابن سينا،1990

- (17) بوترو، فلسفة كانط، ص 0 38.
 - (18) أعمال الرسل 1: 5-8.
- (19) Hegel, Lectures on the Philosophy of History, New York, Dover Publication, p. 356.
- (20) Ibid., p. 357.
- (21) Ibid.,p.356.
- (22) Idem.
- (23) Idem.





الفَطَيْلُ السَّيِّالِيْج

مشكلة الشر



تنوعت مواقف الفلاسفة من مشكلة الشر في الأديان تبعا لمواقفهم العامة من الدين وطبيعة رؤيتهم الانطولوجية للعالم. كما تنوعت مواقف الأديان من الشر تبعا لمواقفها العامة من الألوهية وطبيعة رؤيتها للعالم والحياة؛ فهناك من الأديان مسن تفسر وجود الشر في العالم عن طريق الاعتقاد في وجود إله للشر، أو أصل منفصل له في الوجود (أصل قديم لم يخلقه الله، مثل المادة أو الظلام)، أو كائن كوني أسطوري متل الأفعى، أو التنين، يدخل في صراع مع إله الخير، مثل: الفيدية، والهندوسية، والمرجوسية، والزراد شتية بعد تحريفها، والمانوية.

وهـناك من الأديان من يفسر وجود الشر في العالم عن طريق الاعتقاد في وجود شيطان أو شياطين، مثل :اليهودية والمسيحية والإسلام.مع اختلاف بينهم في طبيعة دور الشيطان،وكيفية التغلب عليه، فضلا عن وجود عناصر أخرى غير الشيطان لتفسير الشر في الإسلام.

وسنكتفي ببعض نماذج لمواقف هذه الأديان بسعيا وراء تحديد طبيعة الرؤية الدينية للشر في العالم.

تعبر الفيدية وهي ديانة هندية قديمة عن قوى الشر في العالم بمصطلح "مايا Maya"، وهومشتق من الجذر may بمعنى غيَّر، وفي الريج فيدا تعنى مايا: التغيير المدمر أو المنكر المنافى للغير، والتغيير الشيطاني والمخادع الذي يؤدي الله خلخلة نظام الكون، وأيضا فساد الفساد.

لكن نجد في الفيدية بجوار المايات السيئة مايات خيرة. أما المايات الخيرة فهي على نوعين:

(1) مايات المعركة: التي يستخدمها إندرا عندما يحارب الكائنات الشيطانية.

(2) المايات الخالقة: وهى متميزة عن الآلهة العليا، وفى الدرجة الأولى عن فارونا.

ويمكن اعتبار هذه المايا الكونية كمعادلة لريتا. والريتا هي النظام الكوني الشامل في الديانية الفيدية، وتمثل الطبيعة الحق التي تنظم الأشياء، فهي القانون الأبدي الذي ينظم العالم.

وهكذا نرى أن المايا نتعلق – كما يشير مرسيا إياد (1) بمفهوم مختلط، بل متناقض، فالمايا ليس مجرد فساد شيطانى للنظام الكونى، وإنما عملية إبداعية إلهية أيضا. وفيما بعد فإن الكون ذاته سيصبح، بالنسبة للفيدانتا، تحولا وهميا، وبعبارة أخرى نظاما من التغيرات مجردا عن الحقيقة.

وفي الديانة الهندوسية أصبحت المايا تدل على "الوهم" ؛ فالعالم المادي هو "وهم" ؛ لأن الهندوسية تنظر إلى العالم المحسوس على أنه الشر بعينه الذي يجب تحرر الروح منه ومن هنا فالمادة في الهندوسية شر ، فالمادة هي "مايا"،أي وهم وخداع وباطل.

وإذا عدنا للمايا الشريرة في الغيدية نجد أنها تتعلق بالحيل والسحر، وبخاصة أنواع السحر المتعلق بالتحول لنموذج شيطاني، مثل تلك التي للأفعى الكونية أو التنين الجبار فريترا Vritra التي هي الماين Mayin أي الساحر.

ومايسا الستى من هذا النوع تفسد النظام الكونى، فمثلا تعيق مسير الشمس وتحبس المياه، وفريترا هي الخصم اللدود النظام الكوني ،ودخلت هي وأعوانها من قوى الشر في صراع مع الإله إندرا عند بدء الخليقة. وقد كاد الشر أن يهزم الخير، حيث خاف إندرا في البداية عندما رأى فريترا، وأسرع بالهرب، لكنه عاد وتغلب عليها بقتلها، وأطلق المياه الحبيسة. فقد كان من الضروري مواجهة وقتل هذا الكائن الشرير؛ حتى يمكن للوجود والكائنات أن تتولد ونتشأ بواسطة إندرا، وقام إندرا بعد ذلك بقسمة الوجود إلى عالمين: عالم علوي، وعالم سفلي، وأجبر القوى الشريرة على الانعزال في العالم السفلي، هذا العالم الذي لا يوجد فيه نظام و لا قانون و لا نور ؛ فهو عالم الاضطراب والفوضى والظلام.

ونجد هذه الرؤية للشر في عديد من أساطير الديانات القديمة بيقول إلياد: " إن خطا مميزا ،وشائعا في كل هذه الأساطير، هو الخوف أو خيبة أولى البطل..."(2). لكن يعقب ذلك انتصار الإله أو البطل.

ففي الديانات القديمة نجد "لازمة" ثابتة ،هي عبارة عن معركة ضد إله غول أو أفعواني أو بحري (النتين)، والامثلة على ذلك :المعركة التي دارت بين رع وأبوفيس في الديانة المصرية القديمة، والمعركة بين الإله السومري نيفورتا وأساج، والمعركة بين الإله السومري نيفورتا وأساج، والمعركة بين الإله المحركة بين الإله الديائية، والمعركة بين زيوس وتيفون في الديانية الإغريقية، والمعركة بين زيوس وتيفون في الديانية الإغريقية، والمعركة بين البطل الإيراني ترايتورا والتتين ذي الرؤوس الميائلة واتسمت كل هذه المعارك الأسطورية في تلك الديانات بفشل الإله في الجولة الأولى ،ثم انتصاره في النهاية ؛فمردوخ ،ورع، ترددا قبل دخول المعركة بوتوس، وتسرع إلى الله الميانك التي عند رؤيته لفريترا، لكن كل هذه المعارك انتهت لصالح الإله ضد خصمه الشرير.

وهناك نمسط آخر لرؤية الشر في العالم، وهو النمط الذي يعد الشيطان هو الأسساس في وجود الشر في العالم، الكن هذا الشيطان ليس كائنا قديما أزليا، ولكنه مخلوق من مخلوقات الله، كان في البدء خيرا، ثم تمرد على الأمر الإلهي وتحول كائن شرير يسعى لغواية البشرية.

وسنتناول نموذج لموقف الأديان من هذا النمط الذي يرد الشر إلى الشيطان المتمرد، وهذا النموذج هو المسيحية، من خلال ثلاثة فلاسفة هم: ديكارت، وكنط، وهيجل.

إن الإيمان المسيحي في رؤيته للعالم لا يستطيع أن يحقق اتساقاً داخلياً في نسق عقائده دون افتراض شيطان ماكر يلعب دوراً رئيسياً منذ بداية التاريخ البشرى في محاولة إضلال بني الإنسان.

يقول الأب كزافييه ليون دوفور اليسوعى: "إن الكتاب المقدس، تارة تحت اسم "للسيطان" (بالعبرية Satan = المقاوم)، وتارة تحت اسم "ليليس" (باليونانية diabolos = المشتكى زوراً) يشيير إلى كائن شخصى غيرمرئى فى حد ذاته، ولكنه يظهر بعمله أوبتأثيره إما من خلال نشاط كائنات أخرى (شياطين أو أرواح نجسة) وإما من خلال التجربة. وعلى كل، فإن الكتاب يبدو فى هذا الشأن، خلافا للحال فى فترة اليهودية المتأخرة، وفى غالبية آداب الشرق القديم، على جانب من الايجاز الشديد، قاصراً على إرشادنا عن وجود هذا الكائن وعن حيله، وعلى إرشادنا عن وسائل الحماية منها"(3).

وكان التصور المسيحي الشيطان باعتباره منبع الشر تأثير على بعض الفلاسفة، وعلى سبيل المثال نذكر ديكارت الذى شك فى كل شيء، بما فى ذلك وجود نفسه ووجود العالم الخارجي، افترض وجود الشيطان باعتباره كائناً شخصياً غير مرئى فى حد ذاته ، ولكنه يظهر بعمله أو بتأثيره وله القدرة على تضليل حواسنا وخداع إدراكاتنا.

يقول J.H.Hick على يقارت: "ربما للرصول إلى منتهى الشك، يوجد شيطان ماكر ذو قدرة كاملة، وهو لا يضلل حواسنا فقط، بل يتلاعب كذلك بعقولنا "(4) .. "وبالنسبة لامكانية وجود شيطان ماكر يمتلك قوة فوق عقولنا تقوض كل الأدلة ، فإن ذلك الشيطان يستطيع (بواسطة التلاعب بذاكرتنا) أن يجعلنا نعتقد أن حجة ما صحيحة مع أنها ليست صحيحة "(5).

إن ديكارت رافع لواء العقلانية في مطلع العصور الحديثة ــ هكذا يعتبر نفسـه و هكذا يعتبره الكثيرون ــ لم يستطع أن يعتق نفسه ويفلت بأفكاره من أسر الرؤية المسيحية للشيطان، حيث قدم رؤية فلسفية لا يمكنها أن تتواصل وتتسق في بنيتها المنهجية الداخلية دون افتراض وجود هذا الشيطان الماكر، يقول ديكارت:

"سأفترض، لا أن الله ـ وهو أرحم الراحمين وهو المصدر الأعلى للحقيقة ـ بــل إن شــيطاناً خبيثاً ذا مكر وبأس شديدين قد استعمل كل ما أوتى من مهارة لإضـــلالى؛ وسأفترض أن السماء والهواء والأرض والألوان والأشكال والأصوات وسائر الأشياء الخارجية لاتعدو أن تكون أوهاماً وخيالات قد نصبها ذلك الشيطان

فخاخاً لاقتاص سذاجتى في التصديق؛ وسأعد نفسى خلواً من اليدين والعينين واللحم والدم، وخلواً من الحواس؛ وأن الوهم هو الذى يخيّل لى أنى مالك لهذه الأشياء كلها. وسأصر على التشبعث بهذا الخاطر، فإن لم أتمكن بهذه الوسيلة من الوصول إلى معرفة أى حقيقة فإن في مقدورى على الأقل أن أتوقف عن الحكم، ولذلك سأتوخى تمام الحذر من التسليم بما هو باطل، وسأوطن ذهنى على مواجهة جمديع الحيل التى يعمد إليها ذلك المخادع الكبير، حتى لا يستطيع مهما يكن من بأسه ومكره أن يقهرنى على شئ أبداً "(6).

والشيطان في الإيمان المسيحى روح رهيب بحيله وشراكه وخداعه ووساوسه، ومع ذلك يظل عدواً مهزوماً عن طريق الاتحاد بالمسيح بالإيمان والصلاة التي تساندها دوماً صلاة يسوع، وهكذا فالنجاة الدينية لابد لها حتى تتحقق من الانتصار على الشيطان بالاستنجاد بالله. وموقف ديكارت من طرق الانتصار على الشيطان موقف في ظاهره فلسفى وفي حقيقته لاهوتي مسيحي .. كيف؟

من الظاهر أن آلية النجاة الفلسفية عند ديكارت تتحدد في "الفكر"، يقول ديكارت:

"اقتنعت من قبل بأنه لا شئ في العالم بموجود على الإطلاق: فلا توجد سماء ولا أرض ولا نفوس ولا أجسام، وإذن فهل اقتنعت بأنى لست موجوداً كذلك؛ هيهات! فإنى أكون موجوداً ولا شك إن أنا اقتنعت بشيء أو فكرت في شئ. ولكن هسنالك لا أدرى أى مضل شديد البأس شديد المكر، يبذل كل ما أوتى من مهارة لإضلالي على الدوام. ليس من شك إذن في أنى موجود متى أضاني. فليضاني ما شساء فما هدو بمستطيع أبداً أن يجعاني لا شئ، مادام يقع في حسباني أنى شئ. فينبغي على، وقد رويّت الفكر ودققت النظر في جميع الأمور، أن أنتهى إلى نتيجة وأخلص إلى أن هذه القضية (أنا كائن وأنا موجود) قضية صحيحة بالضرورة كلما الطلقت بها وكلما تصورتها في ذهني" (7).

وتمثل هذه القضية المبدأ الأول للفلسفة الذى يبحث عنه ديكارت⁽⁸⁾، ومن ثم تمثل ـ من وجهة نظره ـ جوهر نظرية المعرفة في فلسفته. لكن هل "الفكر" وحده هـ و سـ بيل النجاة الكافى بذاته، أم أنه بحاجة لضمان إلهى؛ ومن ثم تصبح النجاة الفلسفية ذاتها غير ممكنة إلا بتحقيق النجاة الدينية أولاً ؟

في الواقع، أن ثمة دوراً منطقياً في موقف ديكارت؛ حيث إنه يستخدم الفكر الواضح كآلية لا تخدع للاستدلال على وجود الله، لكنه من ناحية أخرى يلوذ بالله الصادق من أجل ضمان مصداقية الفكر الواضح ضد ألاعيب الشيطان الماكر. فإذا كان ديكارت يصرح بأن الفكر يكتشف نفسه في اللحظة التي يقوم فيها الشيطان بممارسة أفعال الخداع والتضليل المختلفة ، وكأن يقين الفكر "الأنا أفكر إذن أنا (Cogito ergo sum) I am thinking, Therefore I exist) موجبود" حقيقة أولى Apriori متسمة بالوضوح والتميز؛ حيث إن الشيطان يستطيع أن يشكك الإنسان في كل شئ سوى أنه موجود (⁹⁾ _ إذا كان الأمر على هذا النحو تارة، فإنه تارة أخرى وفي نصوص أخرى من الكثرة بمكان، يؤكد على أن هناك حقيقة حدسية أسبق من حقيقة الفكر منطقياً؛ لأنها هي التي تضمن صحة الفكر نفسه بوضوحه وتميزه ضد عوامل الخداع المختلفة بما فيها الشيطان، أي أن الفكر يستلزم أو لا ضامناً له هو "الله الصادق" الذي لا يخدع، والذي لا يسمح للشيطان أن يتلاعب بأفكر الإنسان، فهو مصدر الحقائق وهو ضامنها؛ ومن هنا فهو "المخلِّص" الحقيقي من براثن الشك؛ بما له من أسبقية منطقية وأنطولوجية في عملية العبور من الشك إلى اليقين؛ إنه بمثابة الجسر الذي يعبر عليه الفكر تلك الـهوة المحفورة بيــــن الجانبين؛ ومن ثم فإن آلية النجاة الفلسفية تظل بحاجة دوماً إلى تدعيم من آلية النجاة الدينية.

واللافت للنظر أن ديكارت في الوقت الذى لا يذكر فيه الشيطان الماكر في كتابيه المهمين "المقال عن المنهج" و "مبادئ الفلسفة"، فإنه يلح على إيراده كفرض مسن الفروض الشكية في كتابه "التأملات في الفلسفة الأولى"؛ ولا يكتفى بذكره في سياق دواعى الشك، بل يذكره كذلك في سياق البحث عن اليقين، وكأنه لا أمل من السنجاة الفلسفية إلا بالتغلب عليه مما يدل على أن مفهوم الشيطان رمز الشر، والشر هنا هو الشك، حاضر في بنية التفكير الديكارتي.

لكن هناك من الفلاسفة من نظر الشر نظرة مختلفة عن النظرة المسيحية، مثل كنط النذي يبدأ في تناول الخطيئة عند أدنى مرتبة أخلاقية وهي الشر، وبطرح المسألة برمتها طرحا فلسفيا لا دينيا، سواء من حيث الأسلوب أومن

حيث المقصد، فالشر ضرورى من أجل القول بالحرية الإنسانية، ولا يكتسب فعل الخير ميزته إلا إذا كان فعل الشر ممكن الحدوث. ومن هنا يمكن يقول بأن كنط على عكس التفسير الشائع لا يقول بطبيعة شريرة في الإنسان، وإنما إمكانية الشر، موجودة في الإنسان كأساس ضرورى للحرية، فإمكانية الشر هي التي تجعل الحسرية ممكنة. لأنه يمتنع القول بأن الإنسان حر إذا كان مجبولا على الخير فقط،

والذي يسمح بإمكان الانحراف نحو الشر، هو ما أسماه كنط بالميول، وهي عسنده الأساس الذاتي لإمكان النزوع أو الشهوة، وهي قد تكون فطرية طبيعية، بيد أنها غالب ما تكون مكتسبة بسبب خطأ يقع فيه الإنسان، وهذا ما يجب تصوره، والمسيول تتنوع إلى ثلاثة أنواع، هي ضعف العزيمة أو القلب، وهو ما عبر عنه بدقة القول الا آي: "عندي الإرادة بيد أني أفتقر إلي التنفيذ"(10)، والنجاسة أو عدم النقاء، تحدث عندما لا يكتفي الفعل بالقاعدة الخلقية، ويحتاج إلى دوافع أخرى(11)، وأخسيرا الفساد الذي ينشأ عندما تميل الإرادة إلى تفضيل دوافع دنيا على الدوافع الخلقية(12).

وتاخذ هده الميول مجراها نتيجة سوء استعمال الإرادة الحرة، عندما لا يسلك الإنسان وفقا للواجب وحده، وإنما بدافع من بعض المغريات، وهذا يعنى أن الشر لا ينشأ عن وجود إرادة شريرة كامنة أنطولوجيا في الطبيعة الإنسانية، وإنما عسن ضعف هذه الطبيعة عندما لا تفصل بين بعض الدوافع وبعضها الآخر على أساس القاعدة الخلقية (13).

إن فهم كنط على هذا النحو لا يمكن أن يؤدى بأى حال إلى الاعتقاد الذى ذهمه الله د. بدوى عندما قال: "إن النتائج المترتبة على نظرية كنت هذه فى الشر الأصميل نتائج بالغة الخطورة ولو استخلصت كلها بعمق واستقصاء لأفضت بكنت المسابق، التبرير، الغفران، القدر السابق، التحول، الخ"(14).

فنظرية الشر عند كنط غير ذات علاقة بنظرية الخطيئة الأصلية التي تقول بها المسيحية. ولهذا فإن كنط في الوقت الذي يقول فيه بالنظرية الأولي، يصرح

برفض النظرية الثانية التى هى عقيدة رئيسية فى المسيحية، ويذهب إلى ان أفسد تفسير لأصل الشر الأخلاقى القول بأنه خطيئة أولى منتقلة بالوراثة من الآباء إلى الأبناء . ويستند كنط فى رفضه للخطيئة الأولى إلى التحليل العقلى وتأويل نصوص الكتاب المقدس التى تؤكد حدوثها، وينظر إلى قصة السقوط باعتبارها صورة مجازية (ليست حقيقية) تصور ما نفعله نحن كل يوم عندما نغلب بإرادتنا دوافع حسية على ما يقضى به القانون الأخلاقي (15).

والتفسير العقلى الدى قدمه كنط للشر- كما سبق توضيحه- هو أنه ضرورى من أجل القول بحرية الإرادة، حيث لا يتصور المرء إرادة حرة دون أن يكون لديها إمكانية فعل الخير أي إمكانية فعل الشر.

ويعتبر كنط أن وقوع آدم فى الخطيئة نتيجة إغواء الشيطان يؤكد أن طبيعة آدم لـم تكـن شـريرة ؛ لأن وقوعه فى الشر جاء نتيجة مؤثر خارجي، لا نتيجة لطبيعية شريرة داخلية.

إن كـنط يرفض مواقف القديس أوغسطين ومارتن لوثر (16)، بالإضافة إلى رفضه لكل محاولة ترمى إلى إخضاع الإنسان لتحمل خطيئة أصلية لم يتسبب هو في جلبها لنفسه. ومن هنا فإن جوته وهردر وشيلر لم يحسنوا فهم موقف كنط من الخطيئة، عندما اعتبروا أنه قد لطخ رداءه الفلسفي بنظرية الخطيئة الأصلية، وفتح ثغرة لاعقلانية في نسقه النقدى العقلاني المحض.

ومما يؤكد عقلاندية كنط وعدم وقوعه في تبرير الشر من وجهة نظر المسيحية أنه أكد فشل جميع المحاولات الفلسفية في تبرير العدل الإلهي.

ففى المرحلة الأخيرة من تطور تفكير كنط الدينى، لم يحدث ثمة تغيير عن الخط العقلائى الذى كان قد انتهجه منذ البداية، والذى بلغ قمة تشكله واكتماله فى الفلسفة النقدية و فى كتابه "الدين فى حدود العقل وحده".

وكان مقالم "عن فشل جميع المحاولات الفلسفية في العدل الإلهي" سنة 1791، تعبيرا جديدا عن مسلكه النقدى، حيث واصل التوكيد على أن فكرة الله لا تنتمى إلا إلى مجال الأخلاق دون العقل النظرى أو الفيزياء. وقام بتفنيد محاولات

ليبنـــتس وفولــف وغير هما للبر هنة على العدالة الإلهية في العالم وكأنهم عالمون بطبيعة المقصد الإلهي وواقفون على طريقة وحكمة أعمال الله!

وانطلاقا من قناعات كنط النقدية بأن للعقل حدودا لا ينبغى أن يتجاوزها، فقد أعلى فشل كل تلك المحاولات التي تخوض في مجال عالم الأشياء في ذاتها (عالم ما بعد الطبيعة) عندما تسعى إلى تبين طبيعة المقصد الإلهى وحكمته.

ومن ناحيته يرى كنط أن الشر موجود فى العالم، وأن المدافعين عن الحكمة الإلهية من وجسوده أشبه بالذكميذ اللاهوتيين الذين التفوا حول النبى أيوب عند التلائه محاولين تكشف حكمة الله. ن جراء هذا الابتلاء.

وينتهى كنط إلى تسجيل العجز الإنسانى عن الوصول إلى اتساق بين الله كمنظم للحياة الأخلاقية وبين أعمال الله فى الطبيعة. وإزاء هذا العجز فليس أمام الإنسان إلا الإيمان الأخلاقى بالله دون محاولة التوصل عن طريق العقل النظرى السي طبيعته ومقاصده، لان هذا مما يفوق حدود العقل الإنسانى الذى لا يمكنه مجاوزة عالم الظواهر (17).

ويحلل هيجل موقف المسيحية من الشر عبر تحليله لقصة السقوط؛ سواء في "محاضرات في فلسفة الدين"، أو في "موسوعة العلوم الفلسفية"، ويذهب في الأخيرة إلى أن الإنسان في مبدئه يتمتع بالبراءة الأولى، لكنه انقطع مع هذه البراءة، وانشق عصن الطبيعة، وعارض الله.. وهذا هو معنى انقسام الروح على ذاتها، وهو ما عبرت عنه قصة السقوط، تلك القصة التي تمثل من وجهة نظر هيجل الاتجاهات العامة للمعرفة في حياة الروح، فحياة الروح في مرحلتها الطبيعية والغريرية، كانت ترتدى ثوب البراءة والبساطة وسرعة التصديق، غير أن ماهية الروح ذاتها تعنى امتصاص هذه الحالة المباشرة في شيء أعلى. إن ما هو روحي يتميز عما هو طبيعي، كما أنه يتميز بصفة خاصة عما هو حيوان، فالحياة الروحية لا تتسم بأنها مجرى متصل محض من النزوع، وإنما هي تنقسم على نفسها لكي تحقق ذاتها، غير أن وضع الحياة المنقسمة هذا لابد بدوره أن يطمس، فتشق الروح بنشاطها الخاص طريقا جديدا لكي تتوافق مرة أخرى. ومن ثم يكون فتشق الروح بنشاطها الخاص طريقا جديدا لكي تتوافق مرة أخرى. ومن ثم يكون الغكر، وفي الفكر، وفي الفكر، وفي الفكر،

وحده، فاليد التى أحدثت الجرح هى نفسها التى تداويه. وتحكى قصة السقوط أن آدم وحواء كانا يعيشان فى جنة عدن، حيث نمت شجرتان: شجرة الحياة، وشجرة معرفة الخير والشر. وتقول القصة إن الله حرم عليهما الأكل من شجرة المعرفة. أما الشجرة الأخرى فقد لزمت القصة الصمت بصددها، ويدل تحريم الأكل من شجرة المعرفة دلالة واضحة على أن الإنسان يجب ألا يطلب المعرفة، وعليه أن يستمر فى حالة البراءة الأولى.

ويلاحظ هيجل أن بعض الشعوب المولعة بالأمل قد أخذت بهذا الاعتقاد نفسه، وذهبت إلى أن الحالة البدائية للجنس البشرى كانت حالة براءة وانسجام، ويرى هيجل أن ذلك كله صحيح إلى حد ما، فالانقسام الذى حدث خلال تطور البشرية ليس وضعا تركن إليه أو تبقى فيه. لكن من الخطأ النظر إلى الانسجام الطبيعى المباشر على أنه الوضع الصواب، فالذهن ليس غريزة خالصة، بل على العكس يتضمن ميلا إلى التأمل والاستدلال.

ولا يجد هيجل شكا في أن براءة الأطفال تحوى شيئا مثيرا فاتنا وجذابا، ونلك يرجع لكونها تذكرنا بما ينبغي أن تفوز به الروح لنفسها. وليس انسجام الطفولة إلا هبة من يد الطبيعة، بينما الانسجام الثاني يلزم أن ينبع من جهد الروح وثقافتها. ومن هنا كانت كلمات المسيح: " الحق أقول لكم، إن لم ترجعوا وتصيروا مصلل الأطفال فلن تدخلوا ملكوت السموات "(18) أبعد جدا عن أن تخبرنا بأنه ينبغي علينا أن نظل أطفالا باستمرار.

ويؤكد هيجل أن الوقوع فى الانشقاق ويقظة الوعى تتبع من طبيعة الإنسان ذاتها، وهو فى ذلك يختلف عما ترويه قصة السقوط فى الكتاب المقدس عندما نسبت تخلى الإنسان عن وحدته الطبيعية إلى غواية خارجية هى الحية.

ويعيد التاريخ نفسه مع كل فرد من أفراد الإنسانية. وترى الحية في معرفة الخير والشر تشبها بالله، وأن هذه المعرفة ذاتها هي التي يشارك فيها الإنسان عندما ينفصل عن وحدة وجوده الغريزي ويأكل من الشجرة المحرمة. ويدلهما أول تفكير لهما بعد استيقاظ الوعي أنهما عراة. ويعتبر هيجل هذه الصورة سانجة وعميقة في وقت واحد، لأن الإحساس بالخجل يشهد بوضوح على انفصال الإنسان

عن حياته الطبيعية والحسية، ولا يصل الحيوان أبدا إلى مثل هذا الانفصال، وبالتالي لا يشيعر بيأي خجل، وعلينا أن نبحث عن الأصل الروحى والأخلاقى للملابس فى شعور الإنسان بالخجل، وهو شعور لا تمثل الحاجة المادية الخالصة بالنسبة له إلا مسألة ثانوية.

ولقد نتج عن انشقاق الإنسان عن الطبيعة وعدم إطاعته الأمر الإلهى، اللعنة أو الشهاء، ولكى يخرج الإنسان من هذا الشقاء عليه أن يحول العالم ويتعامل معه بالعمل بالكدح، أما المرأة فلابد من أن تلد بالألم والمعاناة. وإذا كان العمل قد جاء نتيجة الانقسام، فإنه هو نفسه وسيلة الانتصار على هذا الانقسام، لأن الحيوان لا يقوم إلا بالتقاط المواد التي تشبع حاجاته أينما وجدها، أما الإنسان فهو على العكس من ذلك لا يستطيع أن يشبع حاجاته إلا من خلال عمله هو، ومن خلال إنتاج الوسائل الضرورية التي تمكنه من هذا الإشباع. وهكذا تجد أن الإنسان وفق التحليل الهيجلي في تعامله مع الأشياء الخارجية لا يتعامل إلا مع نفسه، والعمل التحليل الهيجلي في تعامله مع الأشياء الخارجية لا يتعامل إلا مع نفسه، والعمل الحال في البداية، وإنما وحدة يتخللها انفصال يتمثل في شعور الإنسان بأنه مختلف عن الطبيعة التي يعمل على الاتحاد بها.

ولا تنتهى قصة السقوط بطرد آدم وحواء من الجنة، بل هى تستمر التخبرنا أن الله قال: " هو ذا الإنسان قد صار كواحد منا عارفا الخير والشر "(19)، أى أن المعرفة أمر إلهى ولم تعد عملا الآن مثل الماضى، وتدحض هذه الآية فيما يرى هسيجل الزعم القائل بأن الفلسفة تهتم بتناهى الروح فحسب؛ فالفلسفة معرفة، ومن خلال المعرفة حقق الإنسان لأول مرة شعوره الأصلى بأنه صورة الله، وهذا يعنى أن الإنسان - من زاوية المعرفة - لا متناه وخالد. لكنه فى الجانب الطبيعى متناه وفان. وهذا مايقرره هيجل فى بقية الآية السابقة، والتى تذكر أن الله طرد الإنسان مسن جسنة عدن بعد أن أكل من شجرة المعرفة حتى لا يأكل من شجرة الحياة أيضا ويأكل ويحيا إلى الأبد، فأخرجه الرب الآله من جنة عدن. ".

ورغم أن هيجل يقبل العقيدة المسيحية القائلة بأن طبيعة الإنسان شريرة، وأنها موصومة بما يسمى بالخطيئة الأولى، فإنه لا يقبل النسليم بالقصة التى تقدم الخطيئة كنتيجة لفعل عرضى قام به الإنسان الأول؛ لأن الفكرة الشاملة ذاتها عن الروح تكفى لتبين لنا أن الإنسان شرير بطبعه. ومن الخطأ حسب هيجل أن نتخيل أن نتخيل أن يكون خلاف ذلك، وعند هذا الحد فإن سلوك الإنسان من حيث وجوده وأفعاله، وبوصفه مخلوقا من مخلوقات الطبيعة - كان ينبغي أن يكون على هذا النحو، أما بالنسبة للروح فمن واجبها أن تكون حرة، وأن تحقق نفسها بنشاطها الخاص، وليست الطبيعة بالنسبة للإنسان إلا نقطة بداية عليه أن يغير شكلها.

وباء على هذا فإن هيجل يرى أن العقيدة المسيحية عن الخطيئة الأصلية حقيقة عميقة، رغم أن عصر التنوير الحديث يفضل الإيمان بأن الإنسان خير بطبيعية، وأنسه يسلك سلوكا صوابا بمقدار ما يواصل الالتزام بطبيعته الحقيقية. ويفسر هيجل شريرية الإنسان بإرجاعها إلى اللحظة التى تخلى بها عن طريق الوجود الطبيعي المحض؛ فهى التى وضعت النفرقة بينه كفاعل واع لذاته وبين عالم الطبيعة. غير أن هذا الانقسام وغم أنه يشكل عنصرا ضروريا فى فكرة الروح نفسها فإنه ليس هو الهدف النهائى للإنسان، لأن النشاط المتناهى الفكر والإرادة ينتمى كله إلى حالة الانقسام الداخلى هذه، وفى مثل هذه الدائرة المتناهية وراء هذه الدائرة المتناهية وبينما تبحث معرفته وإرادته عن ذاته، وهى هنا داتسه الضيقة بغض النظر عن الكلى، فإنه فى هذه الحالة يكون شريرا وشره ذاتيا. وإذا كان يبعو أن لدينا هنا شرين، فإنهما فى الحقيقة شر واحد، لأن الإنسان من حيث هو روح ليس مخلوقا من مخلوقات الطبيعة، وهو حين يسلك على هذا النحو ويسير وراء رغبات الشهوة، فإنه يريد أن يكون كذلك. ومن ثم فإن شر الإنسان الطبيعي لا يشبه الحياة الطبيعية عند الحيوانات (12).

إذن يمكن القول أن هيجل يعتبر الشر هو ما يصدر عن الإنسان عندما يتبع ما هو جزئى، ويبتعد عما هو كلى.

ويمــثل الابــتعاد عمــا هو كلى، لحظة الاختلاف داخل الحياة الإلهية وفي العالم، بكل ما يترتب عليه من طرد وسقوط، ويعقب لحظة الاختلاف هذه لحظة أخرى هي المصالحة، لحظة عودة الجزئي إلى الكلي، عودة الإنسان إلى الله. ومضمون هذه المصالحة يتمثل في اتحاد الحقيقة المطلقة والذاتية الفردية الإنسانية؛ فكل إنسان هو الله، والله إنسان فردى. ويترتب على ذلك أن كل روح إنساني في ذاته، طبقا لمفهومه وماهيته، هو حقا وفعلا روح، وأن الدعوة اللامتناهية لكل إنسان فرد هي أن يكون هدفا في خدمة الله وأن يبقى متحدا مع الله. ويترتب على ذلك أيضا بالنسبة إلى الإنسان وجوب تحويل هذا المفهوم- الذي هو في الأصل محــض موجود في ذاته- إلى واقع، أي أن يكون هدف وجوده الاتحاد بالله وبلوغ هـذا الهـدف. فإذا ما بلغ هذا الهدف فعلا، صار روحا لامتناهيا. والواقع أن ذلك غيير ممكن ما لم يتصور هذا الاتحاد على أنه واقعة بدائية، على أنه الأساس الواقعي للطبيعة الإلهية والبشرية. ويعتبر هذا الهدف من المسلمات التي يصادر عليها الوعى الديني المسيحي الذي يعتقد بأن الله ذاته صار بشرا، جسدا، وتجلى كإنسان فرد (22)؛ بحيث إن التصالح المنشود، بدل أن يبقى محض تجريد لا سبيل إلى معرفته إلا من خلال مفهومه، وجد تحققه الموضوعي بعرض ذاته للإدراك الحسى فى شكل فرد إنسانى وجد وجودا فعليا، وتشكل هذه الفردية اللحظة الفاصلة، لأنها تكشف لكل إنسان أن تصالحه الفردي مع الله ليس محض احتمال، وإنما واقع مرهون تحققه بإرادة كل إنسان. لكن نظرًا لأن الوحدة - من حيث هي مصالحة روحية بين آناء متعارضة - ليست نتيجة لمحض تقارب مباشر، فإن السيرورة المتى بفضلها يغدو الوعى روحا حقا لا بد أن نتم في داخل كل ذات بوصعفها تاريخها. هذا التاريخ هو تاريح الإنسان الفرد الذي يتجرد من فرديته الروحية والجسدية، فيتألم ويحتضر، ولكنه ينتصر على الآلام والموت ويبعث إلى الحياة ثانية مثل الله المحاط بهالة المجد، كروح واقعى - إن يكن ما يزال له ما بوصيفه ذاتا متعينة، وجود فردى- فإنه في الواقع، وفي قلب طائفة المؤمنين المنتمى إليها، هو الله والروح من حيث جو هر (23).

ولا يستجلى تصسالح الذاتية الفردية والله فى صورة تساوق مباشر، بل فى صسورة تساوق يستحقق بعد المرور بآلام لا منتاهية، وعلى حساب عزوفات وتضحيات والعاء جميع العناصر الحسية والمتناهية والذاتية.

ويشكل المتناهى واللامتناهى هذا حزمة غير قابلة للتجزئة، ولا يسع المرء أن يكون فكرة عن العمق الحقيقى للمصالحة وعن قوة التوسط إلا بالاستناد إلى جسامة التعارض المطلوب حله. ومن الممكن القول حسب هيجل أن كل ألوان الحدة والنشاز الكامنة في الآلام وأشكال العذاب والتجارب المؤلمة هي من طبيعة الروح ذاتها. وتؤلف سيرورة الروح منظورا إليها في ذاتها ولذاتها ماهية الروح ومفهومه بوجه عام. والغرض منها أن تمثل للوعى التاريخ العام الذي لابد أن يدور في كل وعى فردى (24).

وبما أن تحقق الروح في الفرد هو لحظته الأساسية، ونمط تظاهره الرئيسي، فيان ذلك التاريخ العام ذاته لا يمكن أن يتجلى إلا في صورة تاريخ فردى، تاريخ ولادة فرد من الأفراد وآلامه وموته وانبعاثه، مع حفاظه رغم هذه النقلة الفردية على مدلول تاريخ الروح المطلق والكلى. إن منعطف حياة الله هذه هو ذلك السنى يخسر فيه وجوده الفردى ويكف معه عن أن يكون ذلك الإنسان المتعين. ومن ثم فإن المنعطف يتمثل في سيرة آلام المسيح وعذابه على الصليب وجاجلة الروح ونكال الموت.

الحواشي

- (1) انظر:مرسيا إلياد، تاريخ المعتقدات والأفكار الدينية، ج 1، ص 250.
 - (2) المرجع السابق، ج1، ص254.
- (3) الأب كزافييه ليون دوفور اليسوعى ، معجم اللاهوت الكتابى، ترجمه إلى العربية مجموعة من علماء اللاهوت بإشراف المطران أنطونيوس نجيب، بيروت، دار المشرق، 1988. ص 466.
- (4) J. H. Hick, Philosophy of Religion,, P. 58.
- (5) Idem.
- (6) ديكارت ، التأملات في الفلسفة الأولى، ص 80 .
 - (7) المصدر السابق ، ص 95 .
- (8) جدير بالذكر أنه سبق لأوغسطين أن استخدم الفكر كدليل على وجود النفس . وثمة خلاف بين المؤرخين حول مدى أصالة ديكارت في هذه المسألة ، وحول مساحة اختلافه و اتفاقه مع أوغسطين. انظر :

E.L. Allen, Guide Book to Western Thought, pp. 60-1 برتسراندرسل، تساريخ الفلسفة الغربية، الفلسفة الحديثة، الكتاب الثالث، ترجمة د. محمد فتحى الشنيطى، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1977. ص114.

- (9) D.E. Cooper, World philosophies, p. 244.
- (10) Kant, Religion Within the Limits of Reason Alone ,pp.24-5.
- (11) Ibid., p. 25.
- (12)Idem.
- (13) Ibid., pp. 32-3.
 - (14) د. عبد الرحمن بدوى، فلسفة الدين والتربية عند كنت، ص 31.

- (15) Kant, Religion Within the Limits of Reason Alone, p.36-9, 73.
- (16) Idem.
- (17) Kant, Gesammelte Schriften, ed. Koniglich Preussischen Akadmie der Wissenschaften, Berlin and Leipzig: de Gruyter, 1922.VIII, s.225-71.
 - (18) انجيل متى، إصحاح 18، آية 3.
 - (19) سفر التكوين، إصحاح 3، أية 22.

قارن:

Hegel, Lectures on the Philosophy of Religion, p. 444.

(20) قارن:

Hegel, Lectures on the Philosophy of Religion, p. 445 ff.

- (21) Hegel, Enzyklopadie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830), ed. F. Nicolin and O. poggeler. Hamburg: Felix Meiner, 1969.Par. 24.
 - والترجمة العربية، ج1، ص109 وما بعدها.
- (22) Hegel, Lectures on the Philosophy of Religion, p. 454-5.
 - (23) هيجل، الفن الرمزى والكلاسيكي والرومانسي، ص 357.
 - (24) المصدر السابق، ص 362.

الفطيل القاين الحرة الحرة



الفَطَيْكُ الثَّامِيْنُ

الحياة الآخرة



اهتمت معظم الأديان بالحياة الآخرة، وكانت الديانة المصرية القديمة هي أكثر الأديان القديمة اهتماما بالحياة الآخرة ولذلك يمجد هيجل فكرة الخلود عند المصريين، ويعتبرهم أول مكتشف لخلود الروح الفردية (1).

ورغم أن هذه الفكرة تعنى أن الروح جوهر منفصل عن الطبيعة الفانية، فإن هيجل لا يريد أن يسجل وعى المضريين بهذا الانفصال، بل يمر عليه مرور الكرام، أو بالأحرى غير الكرام، لأنه يصدع قراءته من أساسها والتي يريد أن يؤكد فيها عدم قدرة الروح على التحرر والانفصال عن الطبيعة في الوعي الديني المصرى.

أما موقف اليهودية من الحياة الآخرة، كما جاء في كتبهم المقدسة في شكلها الأخير، فينطوي على نوع من الالتباس ،ولذا نجد كنط يري عدم تضمن النص اليهودى لأي نوع من الإيمان بالآخرة ؛ فالحديث فيه مركز على ثواب وعقاب دنيويين، بهدف استتباب الطاعة بين أفراد الشعب. وإذا كان لدى اليهودى كفرد بينه وبين نفسه نوع ما من الاعتقاد في الآخرة، فإن هذا غير واضح في التشريع اليهودى، لأن المشرع اليهودى لم يضع في اعتباره تصور الآخرة كشرط ضرورى لم يضع في اعتباره تصور الآخرة كشرط ضرورى لقيام الأخلاق والدين، رغم أن من الممتتع عند كنط أن يكون ثمة دين بلا آخرة (2).

ولو كان كنط اتبع منهج النقد التاريخي المقارن لتبين له أن موقف اليهودية – كما وصلت إلينا في العصر الحديث – من الحياة الآخرة ، يوجد به كثير من اللبس. فموقفها من الآخرة غامض ويثير كثيرا من التضارب حتى بين الفرق اليهودية ذاتها.

ففي حين تنكر فرقة الصدوقيين⁽³⁾ القيامة والثواب والعقاب في الآخرة ذاهبة إلى أن النفس تموت مع الجسد⁽⁴⁾، فإن فرقة الفريسيين⁽⁵⁾ تؤمن بوجود الأرواح

وبخلود النفس وقيامة الجسد⁽⁶⁾، ومكافأة الإنسان ومعاقبته في الآخرة بحسب صلاح حياته الأرضية أو فسادها. ويسير في هذا الاتجاه نفسه نلك الطائفة التي أصدرت كتاب أخنوخ (وقد تكون الأسينية القديمة). على أنه وإن فسرت بعض الطوائف اليهودية القيامة تفسيرا ماديا، إلا أن كتاب أخنوخ يقدم لنا عرضا فيه الكثير من الروحانية، فعندما تقوم أنفس الموتى من الجديم، لتعود إلى الحياة، فإنها ستدخل في الكون الذي تغير والذي يحفظه الله للعالم الآتي. وهذا هو المفهوم الذي سيقدمه إنجيل متى فيما بعد: "في القيامة سيكونون كالملالكة في السماء"(7).

ومن الواضح أن كولا الموقفين من الآخرة، يجد سنده من العهد الجديد وليس العهد القديم، لكن ليس معنى هذا أن العهد القديم قد ضرب صفحا عن المسألة أو أن له موقفا واضحا محددا. فرواياته تتناقض حول مساألة جوهرية في العقيدة لا تحتمل مثل هذا االتناقض!

أما النصوص التي تؤيد البعث والقيامة، فهي كثيرة، حيث جاء في سفر دانيال:

"وكثير من الراقدين في تراب الأرض يستيقظون، هؤلاء إلى الحياة الأبدية وهؤلاء إلى العار للازدراء الأبدي"، (8)

وفي سفر أشعياء: "تحيا أمواتك تقوم الجثث "(⁹⁾.

كما تظهر عقيدة القيامة والإيمان بالثواب والعقاب ضمنيا في سفر أيوب $^{(10)}$ ، وفي المزامير حيث يتم التعبير عن رجاء الحياة الآتية مع الله وفي حضرته $^{(11)}$

وكما يقول الأب كزافييه ليون دوفور اليسوعي، فإن صورة القيامة التي يستخدمها حزقيال وأشعياء يجب أن تفهم فهما واقعيا: إن الله سيجعل الأموات يصعدون من الجحيم لكي يشتركوا في الملكوت (12). ومع ذلك فإن الحياة الجديدة التي سيدخلون فيها، لن تكون شبيهة بحياة العالم الحاضر: إنها ستكون حياة ذات طبيعة متجلية (13). وذلك هو الرجاء الذي يساند الشهداء في وسط محنتهم، فقد تنتزى منهم الحياة الجسدية، إلا ان الله الذي يخلق، هو أيضا الذي يقيم (14). وأما بالنسبة للأشرار، بالعكس، فلن تكون هناك قيامة للحياة (15). هذا مع أن نص دانيال

يشير إلى قيامة الأشرار للعار والازدراء الأبدى!، وتتعارض الآبات السابقة بوضوح مع الاتجاه العقائدى فى سفر الجامعة الذى يؤكد عقيدة الفناء وإنكار اليوم الآخر، يقول: "اذهب كل خبزك بفرح واشرب خمرك بقلب طيب لأن الله منذ زمان قد رضى عملك. لتكن ثيابك فى كل حين بيضاء ولا يعوز رأسك الدهن... كل ما تجده يدك لتفعله فافعله بقوتك لأنه ليس من عمل ولا اختراع ولا معرفة ولا حكمة فى الهاوية التى أنت ذاهب إليها "(16).

والموت الذي ليس بعده بعث ليس مسئولية الله، بل مسئولية الإنسان، وجاء نتيجة وقوعه في الخطيئة، فقد خلق الله الإنسان لكي يحيا لا ليموت، وحذره من الخطأ الذي إن وقع فيه كان جزاؤه الموت، وقال له: "وأما شجرة معرفة الخير والشر فلا تأكل منها "، لكن توجد شجرة أخرى بجانب شجرة المعرفة في جنة عدن هي شجرة الحياة، ولم يكن ثمة تحريم إلهي يدور حولها، إنها لا تؤدى دورا في قصة السقوط ذاتها، لكن الإنسان طرد من جنة عدن لأن شجرة الحياة موجودة هناك وكان بوسعه أن يستعيد الخلود بأكل ثمارها، ويورد فريزر فرضا يفسر به سبب وجود مثل هذه الشجرة بجانب شجرة المعرفة، فالإنسان يظهر في القصة الأصلية – التي قصد بها تفسير فنائه – وقد خلق غير فان وغير خالد، ثم أتيح له الخيار بين ثمار أي من الشجرتين، وإذ تضلله الحية يقوم باختيار شجرة المعرفة الموت (17).

إذن فحسب هذه الرواية يكون الموت الذى لا يعقبه بعث، من مسئولية الإنسان الخاصة، ونتيجة خطأ ارتكبه.

لكن هل تتنهى المسألة عند هذا الحد بوجود تتاقض بين ثلاثة تصورات للآخرة، حيث تشير بعض النصوص إلى بعث وحساب للجميع الأخيار منهم والأشرار، بينما تشير نصوص مهما إلى بعث للأخيار فقط، في حين تشير نصوص ثالثة إلى فناء تام؟!

لا.. فقد شقت عقيدة نتاسخ الأرواح- كما يقول جاك شوررن (18) طريقها كذلك إلى اليهودية، مع أن الفلاسفة اليهود قد هاجموها بصفة عامة. وهي تظهر في فرقة القبالة (19)، وجاءت بأسلوب منتظم في سفر الزهر . وتصور نتاسخ

الأرواح مفاده أن الأرواح نظل متنقلة بين الأجسام ،كلما انتسخ وجود واحدة منها في جسدها التي هي فيه انتقات منه إلى جسد آخر ،وهكذا دواليك.

ويشير القرآن إلى أن من اليهود من يؤمنون بالآخرة الكنهم أخطأوا فقالوا: لن تمسنا النار إلا أياما معدودات، وقد قام القرآن بتفنيد ما زعموه من أن النار لن تمسهم إلا أياما معدودة (20) فقال: (وقالوا لن تمسنا النار إلا أياما معدودة قل أتخذتم عند الله عهدا فلن يخلف الله عهده أم تقولون على الله ما لا تعلمون بلى من كسب سيئة وأحاطت به خطيئته فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون والذين آمنوا وعملوا الصالحات أولئك أصحاب الجنة هم فيها خالدون)(21).

وعندما تأثر فلاسفة اليهود بالفلسفة اليونانية، ومن بعدها الفلسفة الإسلامية، قال موسى بن ميمون بخلود الروح دون الجسد زاعما أن هذا هو جوهر عقيدة البعث في العهد القديم، ولم يكن الخلود عنده إلا لأرواح الصفوة العاقلة فقط. وهذا حسب ما قاله جيلسون (22). لكن يلاحظ ان ابن ميمون ذهب في كتابه "دلالة الحائرين " إلى أن كل الأجسام الكائنة الفاسدة إنما يلحقها الفساد من جهة مادتها لاغير، أما من جهة الصورة وباعتبار ذات الصورة، فلا يلحقها فساد، بل هي باقية (23).

وهكذا نرى أن الأمر بشأن تحديد العقيدة اليهودية في مسألة البعث لم يكن بتلك البساطة التي حددها كنط عندما قال بان اليهودية خلو من عقيدة الآخرة، فالمسألة مليئة باللبس كما أنها مليئة بالتناقض.

لكن يتفق هيجل مع كنط في أن عقيدة الآخرة وخلود النفس، ليس لها مكان في النسق الدينى اليهودى. ولقد سبق لنا تحرير هذه المسألة عند الحديث عن موقف كنط من اليهودية ، حيث تبين أن خلود النفس من العقائد الخلافية بين فرق اليهود، وثمة تتاقض بين نصوص العهد القديم بشأنها، وليس من الدقة نفى هذه العقيدة عن مجموع اليهودية.ومن ثم فإن نقدنا لكنط بنسحب على هيجل في هذه المسألة.

ومن المنظور الهيجلى، فإن عدم إيمان اليهود بخلود النفس يرجع إلى عدم الشعور بالاستقلال الفردى، وعدم حرية الروح العينى، والفردية لا توجد فى ذاتها ولذاتها، فليس مباح لأى شىء فى هذا العالم أن يتطلع إلى الاستقلال، إذ إن كل شىء موجود بقوة الله، وليس لوجوده من غاية سوى الشهادة على مجد الله وجلاله وعلى عرضية العالم. وفكرة الخلود غريبة عن تصور الجليل الذى ارتبط به لدى الإنسان إحساس بتناهيه وبالهوة التى لاقرار لها والتى تفصله عن الله الواحد الجليل، الذى هو وحده غير القابل للفناء، وكل شىء سواه متناه وغير حر وخاضع للولادة والزوال.

أما موقف المسيحية من الآخرة ،فنجد أن عقيدة البعث في المسيحية ترتبط بعقيدة قيامة المسيحية الله .أما عقيدة القيامة، فهي التي تقول – وفق المسيحية التاريخية – بأن المسيح بعد وقت قصير من ذفنه، تمم وعده الذي وعد به قبل موته بأنه يقوم من بين الأموات،.. ففى اليوم الثالث نهض قائما من بين الأموات كالمسيح المقام والرب الحى، وبذلك بدد خوف أتباعه وشكوكهم $(^{24})$ وظهر لهم مرارا وتكرارا مدة أربعين يوما وفتح أذهانهم ليفهموا الكتب ووعدهم بإرسال الروح القدس ليعزيهم ويرشدهم ويؤيدهم بقوة من لدنه ليكونوا شهودا له مبتدئين من أورشليم إلى أقصى الأرض $(^{25})$. وبعد أن قال لهم: سلّمث كل سلطان فى السماء وعلى الأرض $(^{25})$ ، أرسلهم لكى ينلمذوا جميع الأمم $(^{27})$ ، ووعدهم بأن يكون معهم كل الأيام إلى انقضاء الدهر $(^{28})$. ثم صعد إلى السماء وقد رفع يديه وباركهم $(^{29})$. فاختتمت حياة يسوع المسيح على الأرض بهذا النصر النهائي وتم فيه ما أعلنه الرسل يوم الخمسين ، الله قد جعل يسوع هذا الذى صلبتموه أنتم، ربا ومسيحا ". $(^{30})$

ويصرح كنط بأن هذه العقيدة لا يستسيغها العقل. ولا يقبل كنط منها إلا الاسم، ويعطيها مضمونا عقلانيا، إذ يعتبرها لا تعدو أن تكون مجرد صورة تمثيلية ترمز لقيام الأخلاق وبداية حياة جديدة في ضوئها.

أما ملكوت الله الذي يتحدث عنه المسيح في الأناجيل، فيعطى كنط له معنى رمزيا؛ فهو ليس عالما آخر، ليانما هو ملكوت الأخلاق القائمة على العقل المحض

والذى يحكمه الدين الخالص الذى يفتح ذراعيه للإنسانية جمعاء. ومع أنه مثل أعلى إلا أنه يمكن تحقيقه على الأرض⁽³¹⁾.

ويرفض كنط قيامة الجسد بوجه عام لعدم وجود ضرورة عقلية تحتم بقاءه إلى الأبد، فضلا عن أن الهوية الشخصية غير مرتبطة بالجسد المادى⁽³²⁾.

لكن من ناحية أخرى نجد كنط يؤكد على خلود الروح كمسلمة أخلاقية،ولديه اقتتاع عميق بأننا نجد في كافة أنحاء العالم دلائل جلية على نظام يسير طبقا لغرض محدد وينفذ بحكمة عظيمة (33).

ويُعدّ هذا الاقتناع هو الأساس والمعيار لإيمانه بوجود "عالم أفضل" وهو الذي يبرر أمل الإنسان في حياة مستقبلية؛ فلا يمكن أن يعتقد المرء بأن الطبيعة لابد قد منحت عقلنا الدأب الذي لايعرف السكينة للبحث عن مثل هذا الطريق إذا لم يكن هناك من قبل هذا الطريق المؤكد ذلك أن "الطبيعة لا يمكن أن تـواصل تـضليلنا بوعود خادعة ثم تغدر بنا في النهاية"(34).

ويرى كنط أن الإنسان "يستشعر نداء داخليا لإعداد نفسه من خلال سلوكه في هذا العالم وعبر التضحية بالعديد من مزاياه ليكون مواطنا في عالم أفضل يحلق إليه بفكره. وهذا البرهان القوى الذي لا يمكن تغنيده تدعمه معرفتنا المتزايدة دائما بوجود هدف في كل ما نراه حولنا، كما يدعمه تأمل عظمة الخلق وكذلك الوعى بلا محدودية الامتداد الممكن لمعرفتنا والكفاح المعادل لها"(35).

فمع أن كنط يرى وجوب "أن نطرح جانبا الأمل في أننا من خلال المعرفة النظرية المحضة بذواتنا يمكن أن ندرك الاستمرار الضرورى لوجودنا (36)، فانه يؤكد إيمانه بالله والآخرة فيقول: "إنني أؤمن حتماً بوجود إله وحياة مستقبلية، وإني لعلى يقين من أنه ليس هناك ما يمكن أن يهز هذا الإيمان "(37) لكنه يعود فيؤكد أن الإيمان بوجود حياة مستقبلية: "ليس يقينا منطقيا، وإنما هو يقين أخلاقي". (38)

وقد نظر كنط إلى الخلود في كتابه "نقد العقل المحض" بوصفه شرطا ضروريا للأخلاق؛ فالسعادة والفضيلة لا نتطابقان في هذه الحياة الدنيا، وذلك على الرغم من أن العقل يتطلب ضرورة تطابقهما، فمع أنه يمكن تحقيق السعادة في هذا

العالم إلا أن الفضيلة لا يمكن تحقيقها بصورة حقيقية إلا إذا ما كان هناك تقدم لامتناه فحسب، ومن ثم يلزم أن تكون هناك حياة مستقبلية.

لكن هذه الحجة تختلف - كما يشير جاك شورون (39) - في "نقد العقل العملي" إلى حد ما، حيث ينصب قدر أكبر من التأكيد على الأخلاق، فالقانون الأخلاقي يطالبنا بالكمال، ويقول كنط إن الالتزام لا يكون صحيحاً إلا إذا كان من الممكن الوفاء به:

"إن تحقيق الخير الأسمى في العالم هو هدف ضرورى لإرادة يمكن أن يحددها القانون الأخلاقي غير أنه في مثل هذه الإرادة تُعدَ الملاءمة الكاملة بين النوايا والقانون الأخلاقي الوضع الأرفع للخير الأسمى. ومن ثم فإن هذه الملاءمة ينبغي أن تكون ممكنة شأن هدفها لأنها متضمنة في الأمر الذي يقتضينا بالسعى وراء هذا الهدف"(40).

ولا يمكن أن ينبى الموجود الحسى المتناهى مطلب القانون الأخلاقى إلا إذا كان التقدم اللانهائى من المستويات الدنيا إلى المستويات العليا من الكمال الأخلاقى أمراً ممكناً، والتقدم اللامتناهى ممكن فقط إذا كان وجودنا لا متناهيا، أى إذا كانت أنفسنا خالدة، يقول كنط:

"وهكذا فإن الخير الأسمى هو أمر ممكن عمليا فحسب إذا افترضنا خلود النفس، وهذا الأخير بحكم كونه مرتبطا على نحو لا فكاك منه بالقانون الأخلاقى هو شرط ضرورى للعقل العملى المحض "(41).

وإذا جئنا للإسلام ،فإن تصوره للآخرة كان محل إشارات قليلة من فلاسفة الدين الغربيين. وعلى سبيل المثال فإن كنط لا يشير إلا إلى أن المسلمين (كما بين ريلاند) قد اتفقوا على أن يعطوا لوصف جنتهم الحافلة بكل أنواع اللذات الحسية معنى روحيا(42).

وفي تصور هيجل أن المسلم في تصوره للجنة يغرق في الحس الذي مستنده في القرآن!. وهنا لابد أن نكرر أن كنط أدرك وسجل بموضوعية أن الوعود الحسية في القرآن ينبغي أن تفهم في إطار تأويلي، اعتمادا على ريلاند ، الذي قال

إن المسلمين قد أعطوا هذه الوعود معنى روحيا. لكن هبجل لا يحب أن برى مثل تلك الرؤية، لأنه يريد أن يؤكد حسية الشرق في مقابل روحانية وعقلانية الغرب!

ومن الملاحظ أن الإيمان باليوم الآخر في التصور الإسلامي يدعم النزعة الأخلاقية في نفوس وضمائر البشر،ويشجعهم على إقامة العدالة بين بعضهم البعض؛ ولاشك أن الثقافة الإسلامية إذ تؤكد على وجود يوم للحساب،فإنما تقدم للبشرية تصورا تحتاج إليه بشدة حتى تتخلص من النوازع العدوانية والاستعمارية والاستغلالية التى تسيطر عليها.

وفي التصور الإسلامي أن الناس في اليوم الآخر يقومون من قبورهم لرب العالمين حفاة عراة ، وتدنو منهم الشمس، ويلجمهم العرق، وتنصب الموازين فتوزن فيها أعمال العباد، فمن ثقلت موازينه فأولئك هم المفلحون. من خفت موازينه فأولئك الذين خسروا أنفسهم في جهنم خالدون. وتنشر الدواوين وهي صحائف الأعمال؛ فآخذ كتابه بيمينه؛ وآخذ كتابه بشماله، أو من وراء ظهره، كما قال سبحانه وتعالى: (وكل إنسان ألزمناه طائره في عنقه ونخرج له يوم القيامة كتابا يلقاه منشورا اقرأ كتابك كفي بنفسك اليوم عليك حسيبا) (43). ويحاسب الله الخلائق، كما وصف ذلك في الكتاب والسنة . وأما الكفار فلا يحاسبون محاسبة من توزن حسناته وسيئاته، فإنه لا حسنات لهم، ولكن تعد أعمالهم وتحصى فيوقفون عليها ويقررون بها ويجزون بها (44).

وإذا كان أصل البشر في الإسلام واحدا ،فإن مصيرهم واحد ،هو العودة إلى الله تعالى في الآخرة حيث الحساب والجزاء،قال تعالى: (ثم إليه ترجعون) (45)، أي تردون في الآخرة فيجزيكم بأعمالكم (46).

وقد أثبت القرآن الكريم الرجوع إلى الله بعد الموت، فقال تعالى: (ويقول الإنسان ألذا ما مت لسوف أخرج حيا. أو لا يذكر الإنسان أنا خلقناه من قبل ولم يك شيئا) (47)، ومعنى هذه الآية عند الطبري هو: ويقول الإنسان الكافر الذي لا يصدق بالبعث بعد الموت: أخرج حيا فأبعث بعد الممات وبعد البلاء والفناء إنكارا منه ذلك بيقول الآء تعالى ذكره: أو لا يذكر الإنسان المتعجب من ذلك المنكر قدرة الله على إحيائه بعد فنائه وإيجاده بعد عدمه في خلق نفسه أن الله خلقه من قبل مماته، فأنشأه

بشرا سويا من غير شيء ولم يكن من قبل إنشائه إياه شيئا، فيعتبر بذلك ،ويعلم أن من أنشأه من غير شيء لا يعجز عن إحيائه بعد مماته وإيجاده بعد فنائه (48).

ومن الأدلة التي أوردها القرآن ذلك الدليل المذكور في قوله تعالى: (يا أيا الناس إن كنتم في ريب من البعث فإنا خلقناكم من تراب ثم من نطفة ثم من علقة ثم من مضغة مخلقة وغير مخلقة لنبين لكم ونقر في الأرحام ما نشاء إلى أجل مسمى ثم نخرجكم طفلا ثم لتبلغوا أشدكم ومنكم من يتوفى ومنكم من يرد إلى أرذل العمر لكيلا يعلم من بعد علم شيئا وترى الأرض هامدة فإذا أنزلنا عليها الماء اهتزت وربت وأنبت من كل زوج بهيج ذلك بأن الله هو الحق وأنه يحيي الموتى وأنه على كل شيء قدير وأن الساعة آتية لا ريب فيها وأن الله يبعث من في القبور) (49).

فهذه الآيات الكريمة تقدم لنا " في دقة وإعجاز برهانين اثنين على البعث والنشور:أولهما:أن الذي استطاع إيجادنا أول مرة في هذه الحياة الأولى المهو قادر على إعادة إيجادنا مرة أخرى في حياة ثانية العين الدليل على الحياة الثانية هو حياتنا الأولى ذاتها.ولا شك أنه ما من شيء أبعد عن العقل والمنطق من أن نقر بوقوع أمر (الآن) اثم نرفض الاعتقاد في إمكانية حدوثه مستقبلا!... أما البرهان الثاني الذي تقدمه لنا آيات سورة الحج الهو مثال واقعي المسه جميعا في الواقع التجريبي الذي أن الأرض المينة المين الله تعالى عليها من السماء ماء فيحييها.أفليس الذي أحياها بعد موتها بقادر على أن يحيي الموتى؟"(50).

وهكذا فإن عقيدة وحدة المرجع والمصير تشكل مقوما من مقومات التصور الإسلامي، وإذا كانت عقيدة وحدة النشأة تؤكد المساواة بين البشر، وترفع التفاضل بينهم، إلا بالتقوى ، فكذلك عقيدة وحدة المرجع والمصير تدفع الناس للعمل الصالح وتحثهم على الابتعاد عن الشر؛ لأنهم يعلمون أنهم سيحاسبون على كل عمل أو قول. وهذا التصور يقوم على مفهوم أخلاقي، من حيث إنه ضد العنصرية والانشقاق بين البشر، ومن حيث إنه يحارب نوازع الشر في الإنسان ، ويرفع مقياس العدالة، والمساواة، ووحدة البشرية أمام الله.

(38) Idem.

- (39) جاك شورون، الموت في الفكر الغربي ، ص 156.
- (40) Kant, critique of practical Reason, P. 225.
 - وقارن : جاك شورون ، الموضع السابق .
- (41) Ibid., P. 226.
- (42) Kant, Religion Within the Limits of Reason Alone p.102.
 - (43) الإسراء:13-14.
- (44) ابسن تيمية، كتب ورسائل وفتاوى ابن تيمية في العقيدة، تحقيق عبد الرحمن محمد قاسم النجدي، مكتبة ابن تيمية ،بدون تاريخ، عدد الأجزاء 7، ج/ 3 ص 145-145.
 - (45) البقرة:28.
- (46) السبغوي، معالم التنزيل، تحقيق خالد العك مروان سوار ، بيروت، دار المعرفة، 1407 1987، الطبعة الثانية، 59/1.
 - (47) مريم:66-67.
- (49) الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن،بيروت،دار الفكر،1405، 106/16،
 - (50) الحج: 5-7.
- (51) د.محمد عثمان الخشت،إثبات عقيدة الآخرة،دراسة تمهيدية لكتاب الحارث المحاسبي،التوهم،القاهرة،مكتبة القرآن،1984،ص23-24.





إلفَهَ طَيْلُ التَّاسِينَ خِ

تطور الأديان



توجد نظريات متعددة تحاول تفسير حركة ارتقاء الوعي الديني عند الإنسان، وتسعى لادتشاف المنطق الذي يحرك سير الأديان عبر التاريخ، ويمكن تصنيفها في طائفتين من النظريات:

• الطائفة الأولى: النظريات التطورية:

تذهب النظريات التطورية إلى أن شأن الإنسان مع الدين كشأنه مع مظاهر الحضارة الأخرى من فن وعلم وفلسفة. فإذا كانت حركه الحضارة الإنسانية عامة هى حركة تطور وارتقاء، فإن الدين بوصفه نشاطا إنسانيا قد مر بمختلف مراحل التطور والارتقاء من أدنى الى أعلى بدءا من النظرة التعددية إلى الآلهة، مرورا بالنظر إليها نظرة هراركية أو هرمية، حتى وصلت الإنسانية إلى الوحدانية، ومسع اتفاق النظريات التطورية حول هذا المعنى العام لحركة الدين، فإنها تعود لتختلف فى تحديد طبيعة كل مرحلة من مراحل التطور، ولاسيما المرحلة الأولى، مرحلة النشأة. حيث نجد عده تغسيرات، لعل من أهمها:

- التفسير المثالي المطلق: الذي يعتبر تطور الأديان هو شكل من أشكال تطور الروح المطلق،الذي بدأ منغمسا في الطبيعة ،وهو ما ظهر في أديان السحر،ثم تحرر منها شيئا فشيئا،عبر مراحل مختلفة،حتى وصل إلى الدين المطلق الذي تحرر فيه الروح تحررا كاملا،وهذه هي نظرية هيجل.
- التفسير الطبيعي الذي يحدد النشأة الأولى للدين في صورة عبادة مظاهر الطبيعة (1).
- التفسير الحيوى الذى يزعم أن أقدم دين فى تاريخ الإنسان هو الاعتقاد في الأرواح الفردية وعبادتها⁽²⁾.

- التفسير "الما- قبل الحيوى" الذى يرى أن الإنسان البدائي لم يكن يستطيع التمييز بين روح وروح، حيث لم يكن يعرف ويعبد إلا روحا كلية واحدة سارية في الوجود كله(3).
- التفسير الاجتماعى بأشكاله المختلفة عند سان سيمون، وكونت، وفيبر، ودوركايم (4).

• الطائفة الثاتية: النظريات الاعتقادية:

هي تلك الطائفة من النظريات التي تأخذ بوجهة نظر الكتب المقدسة في تفسير نشأة الاعتقاد الديني.

وهي تؤكد أن البشرية ما بدأت، أول بدأت بالتوحيد، الذى تكشف لها إما بالتأمل النظرى أو بوحى إلهي، والذي لم يكن الشرك إلا مظهرا من مظاهر فساده. حيث حاد الإنسان عن التوحيد وسقط في الشرك والتعدد والوثنية.

وهناك من الفلاسفة و العلماء الذين أخذوا بهذه الوجهة من النظر اليس لأن الكتب المقدسة قالت بها اولكن بناء على منهج علمى وضعى أو تحليل فلسفى عقلى، مثل بسكال، و لانج، وبتانزونى.

التفسير المثالي المطلق لتطور الأديان:

تعد النظرية الهيجلية هي أكثر هذه النظريات شيوعا – في نطاق فلسفة الدين – رغم ما بها من ثغرات، ولعلها أول نظرية حمن الناحية التاريخية – تسعى لتفسير تطور الأديان كلها في تاريخ فلسفة الدين ولذلك سنقدم لها تحليلا نقديا فيما يلي.

يفرق هيجل بين الدين المطلق و الأديان المحددة، والدين المطلق هو المسيحية ،أما الأديان المحددة فتشمل مجموعتين جزئيتين:أديان الطبيعة، وأديان الفردية الروحية.

وتتضمن المجموعة الأولى منهما، وهي أديان الطبيعة، على ثلاث مجموعات فرعية:

أولها: ديانة السحر.

وتْاتيها : أديان الجوهر، وهي الديانة الصينية والهندوسية والبوذية واللامية.

وثالثها: أديان التحول، وهى التى يتم فيها الانتقال من أديان الطبيعة إلى أديان الفردية الروحية، فهى محطة انتقالية وسطى بين مرحلتين رئيسيتين داخيل الأديان المحددة، وأديان التحول تضم الديانة الفارسية، والديانة المصرية.

أما المجموعة الثانية من الأديان المحددة، فهى أديان الفردية الروحية التى يرتفع فيها الروحي فوق الطبيعى، وتشمل ثلاث ديانات: هى اليهودية، والإغريقية، والرومانية.

أولا: أديان الطبيعة (الدين المباشر):

أديان الطبيعة هي التي لا يعرف الوعي الإنساني فيها الروح الإلهي إلا مستزجا بالطبيعة، وغير متصف بالحرية. فالروح اللانهائي غارق في الطبيعة النهائيية على نحو مباشر، أي هناك وحدة مباشرة بين الكلى والجزئي لكن على نحو فسج. ومن ثم فهي أديان الحس المباشر، والروح الإلهي فيها غير متحررة؛ لأنها لم تتمكن بعد من السيطرة على الطبيعة والتعالى عليها، وإنما لا تزال كامنة فيها ومختلطة بها،.. يقول هيجل:

"المسرحلة الأولسى بالنسبة لنا هى دين الطبيعة، وهو يعرف بوصفه وحدة الروحى والطبيعى، حيث الروح لا تزال فى وحدة مع الطبيعة، والروح ليست حرة بعد، فالموجود بهذه الطريقة لم يعد بعد واقعيا بوصفه روحا" (5).

ولا بد من ملاحظة أمرين:

أولهما: أن هيجل يستخدم اصطلاح الدين الطبيعى استخداما خاصا مباينا للاستخدام الشائع في الفلسفة الحديثة، ولا سيما القرن الثامن عشر؛ حيث كان الدين الطبيعي هو ذلك الدين القائم على العقل والتحرر من كافة المعتقدات الدينية المرتكزة إلى أساس غير عقلاني، ويرفض الأديان السماوية الموحى بها؟

فالعقل من وجهة نظر الدين الطبيعى فى القرن الثامن عشر قادر على معرفة الحقيقة وليس بحاجة إلى أنبياء أو كهنة، واذا كانت هناك مرجعية فهى فحسب مرجعية العقل الذى من حقه التعامل مع الطبيعة بوصفها براعة وفطرة وتحررا، ومن شم ينبغى أن نفرق بين أديان الطبيعة عند هيجل التى هى أديان المرحلة البدائية في تاريخ الإنسانية وفي بداية سلم التطور، وبين الدين الطبيعي عند فلاسفة القرن الثامن عشر باعتباره دين العقل والحرية والنقاء، أي قمة التطور والانفكير الديني، وهيجل نفسه يشير إلى هذا الاختلاف في المعنى بين استخدامه هو والاستخدام الشائع في العصور الحديثة المصطلاح "الدين الطبيعي الطبيعي العصور الحديثة المصطلاح الدين الطبيعي الطبيعي العصور الحديثة المصطلاح الدين الطبيعي المسلم المس

وثانى الأمرين - أن هيجل متأثر بمفهوم كنط عن الحرية والطبيعة، حيث يسرى كنط ان مجال الطبيعة هو مجال الضرورة التى تتعارض بدورها مع مجال الأخلق الدى هيجل اعتبر أن انغماس الروح فى الطبيعة جعلها غير محبوة بالحرية، لأن الطبيعة تقوم على الضرورة والحتمية.

1- ديائة السحر المباشر:

يعد هذا الدين أول صورة من صور الدين في تاريخ تطور الروح، حيث إنه يمثل أول مرحلة من مراحل الدين الطبيعي⁽⁷⁾، ومن ثم فهو عبارة عن صورة بدائية لعلاقة اللامتناهي بالمتناهي، حيث لا تكاد تتصور ديانة السحر أي انفصال بين الاثنين، فهما في حالة اختلاط تام، بل لا يكاد يوجد أي نوع من الوعي باللانهائي أو الكلي في هذا الدين، فكل ما هو موجود جزني، ولا وجود للروح الخالص الكلي، والموجودات الجزئية موجودة على نحو منفصل لا يربط بينها

خيط كل جامع. حتى شعور الإنسان بنفسه وتميزه عن سائر الكائنات لا يكون نتيجة شعوره بكونه موجودا عاقلا كليا، وإنما بوصفه موجودا جزئيا بكل ما فى هذه الجزئية من أنانية ورغبة وغريزة وهوى. ورغم هذا الشعور بالتمايز النسبى، فلا يزال الإنسان ينظر إلى نفسه باعتباره جزءا من الطبيعة.

و لا يعسرف الإنسان الروح الإلهي في الديانة السحرية إلا باعتبارها قوة قادرة على التدخل في مجرى الطبيعة وتحويلها لصالح رغباته وأهوائه، أي أنه لا يعرف الروح بوصفها كلية عاقلة ذات انفصال، وإنما هي قوة كامنة في الطبيعة.

والاتصال بالسروح يكون في ديانة السحر عن طريق الإرادة السحرية الستى تتحقق عبر طقوس وشعائر غاية في السطحية والفجاجة، وليس عن طريق الصلاة.

ودين السحر لا يكاد يستحق اسم " الدين "، يقول هيجل:

"... أول مسرحلة مسن دين الطبيعة هو دين السحر الذى ربما نعتبره غير جدير باسم الدين "(8).

ولا يسزال هدذا الشكل البدائسي للدين باقيا عند بعض القبائل الأفريقية والاسكيمو. كما أن الرؤية السحرية للعالم لا نزال تسيطر على بعض من اتباع عديد من الديانات التي كانت في الأصل تحررا من الرؤية السحرية.

2- أديان الجوار:

أ) الدياثة الصبنية:

لا تزال هذه الديانة ديانة سحرية، طبقا لمحاضرات 1827 م، وإن كانت قد حقفت تطور الهذه الديانة (٩).

ورغم أن هذا التصنيف يفتقد البرهنة الحاسمة في محاضرات 1824 م، فإن معالجة هيجل في محاضرات 1827 م تقدمت إلى حد كبير وتجاوزت ما سبق أن

قالسه في حاضرات 1824م، حيث تغلبت على تلك النقطة التي كان من الصعب فيها البرهنة على أننا فعلا مازلنا في مرحلة دين السحر.

ويميز هيجل في البداية بين ثلاث حالات للديانة الصينية:

الحالة الأولى: الدين الأقدم، دين السماء، وهو دين الدولة للإمبر اطورية الصينية.

الحالة الثانية : دين الداو أو الطاو (أي العقل)،

الحالة الثالثة: البوذية الصينية التي نشأت في القرن الأول للميلاد (10).

وسنتحدث الآن عن الدين الأو ، والثاني، على أن نتناول لاحقا الدين الثالث.

وفيما يتعلق بالدين الأول، وهو الدين الأقدم لسلالة تشو الحاكمة، فإن هيجل قد اعتمد على تلك الدراسة الدقيقة للجزويت المسماة " ذكريات متعلقة بالصين " 1776 - 1814 م، بالإضافة إلى المجلد السادس من التاريخ الكلى للرحلات 1750 م، وتعرف هيجل من خلال هاتين الدراستين على أن العبادة في هذا الدين ليست عبادة الإمبراطور، فما هو إلا رمز ديني سام للسماء التي تمثل قوى الطبيعة، بالإضافة إلى كونه مثلا للأخلاقية الراقية (١١). والسماء تدل على الكلية المجردة وغير المحددة تماما. ونظرا لما في السماء من تجريد، فإن الإمبراطور هو الرمز المشخص المهيمن على الأرض بكل ما فيها من قوى طبيعية وأرواح، وهو وحده المرتبط بالسماء الفارغة، وكل شيء متعين مستمد من الإمبراطور وخاضع المرتبط بالسماء الفارغة، وكل شيء متعين مستمد من الإمبراطور وخاضع المرتبط بالسماء الفارغة، وكل شيء متعين مستمد من الإمبراطور وخاضع وقد عاد هيجل إلى البيئة الطقسية التي تأسست فيها السلالة الحاكمة الجديدة، بما فيها دور الشن الذي وجه له انتباها خاصا في محاضرات 1824 م.

ويطلق هيجل على دين الصين القديم: دين الطبيعة، فقوامه تكريم السماء بوصفها قدوة عليا، سامية، والخوف منها، وإجلال الأرواح الكائنة في جميع أنحائها. ولمسا كيان الإمبراطور هو القمة في هذا الدين، وهو وحده الذي يملك الاتصال مع قوى الطبيعة، وهو المجسد للسلطة والرئيس الأعلى للدولة ولدينها، فإنه هو الوحيد الذي يقدم القرابين في الأعياد، ويقوم بتقديم الشكر للسماء على

وفرة الحصاد، والتضرع إليها التماسا للبركة عند بذر البذور. ويعتقد الصينيون-وفق هيجل- أن السلوك الطيب يرضى السماء، ويجلب البركة، أما السلوك الآثم، فإنه يغضب السماء التي تعاقب مقترفيه بأن تلبسهم لباس الحاجة والفقر.

وإذا كانت العلاقة العامة للإمبراطورية مع السماء متوقفة ومحصورة فى الإمبراطور، فإن هناك مجالا لعلاقة خاصة، إذ يوجد روح حارس لكل مقاطعة، وكل مدينة، وكل جبل، وكل نهر، وتخضع كل تلك الأرواح لإمرة الإمبراطور (13).

. والأخلق المتى يقور عليها دين الطبيعة الصينى هي التي تبلورت مع كونفوشيوس الذى فام بتقديم وتطوير مذهب أخلاقى اعتمادا على عناصر أخلاقية موجودة في التاريخ الصيني. وكونفوشيوس معلم أخلاقي وليس فيلسوفا تأمليا من وجهة نظر هيجل (14). ويطلق هيجل على هذه الأخلاق: أخلاق الدولة، وهي ذات طابع أبوى بطرياركي، فهناك الواجبات تجاه الإمبراطور، وواجبات الأبناء نحو الأباء، وواجبات الأشقاء والشقيقات تجاه بعضهم البعض.

ويعتقد هيجل أن فى أخلاقهم نواحى عديدة ممتازة. بيد أنه سرعان ما يوجه لهم انستقادا عنيفا، إذ أنه يرى أن الواجبات الأخلاقية عندهم، ذات طابع صورى شكلى، وهمي غير نابعة من شعور حر، داخلى، ولا ترتكز إلى حرية ذاتية، فالجميع بما فيهم العلماء خاضعون للمراقبة ولأولمر الإمبراطور.

ولا يقوم هيجل بتوجيه هذا الانتقاد على أساس أنه معبر عن جانب واحد من جوانسب تكوين الشعب الصينى، بل أنه يعتبره سمة السمات في شخصيته.. يقول: "السمة التي يتميز بها هي أنه كان بعيدا عن كل ما يتعلق بالروح، أي عن الأخلاقيات الحرة، الذاتية منها أو الموضوعية، وعن الوجدان وعن الجانب الباطني للدين..."(15).

ويفرع على هذا الحكم العام حكما آخر هو: مبلغ ضاّلة الاحترام الذي ويفرنه لأنفسهم كأفراد وكبشر بصفة عامة (16)، وافتقادهم للشعور بالكرامة (17)، لكنه

يناقض هذا الحكم فى موضع آخر عندما يقول: "يمكن أن يقال عن الصينيين أنهم حساسون ضد الإهانة إلى أقصى درجة "(18)، ويدلل هيجل على هذا القول الأخير بأن الشخص منهم قد يلجأ إلى قتل نفسه لكى يدمر خصمه دفاعا عن كرامته!

أما الديانة الأخرى،؟هى الداو (العقل أو الطريق)، فيعتمد هيجل في عرضها على ذكريات الجزويت، وذكريات وآراء قابيل راموزا عن لاوتسى (19). ويسمى أتباع هذه الديانة بـ " الطاو - سيين "، وهم ليسوا مثقفين أو موظفين، كما أنهم ليسوا مشاركين في دين الدولة، وغير منتسبين إلى الدين البوذي.

والدى طور هذا الدين، هو لاو - تسى المولود آخر القرن السابع قبل الميلاد، وهو أقدم من كونفوشيوس، ولكنه عاصره في جزء من حياته. ويذكر هيجل أنه ليس بمؤسس للمذهب، وإنما مطوره (20).

وتحــتل أعمــال لاوتسى مكانا مرموقا عند الصينيين، وإن كانت لا تحظى بالمرجعية التى تحظى بها أعمال كونفوشيوس.

ويحتوى كتاب لاوتسى الرئيسى على جزعين، هما: الطاو – كينج، والطى – كينج، والطى – كينج، والطنيلة. كينج، ويشار إليه عادة باسم "طاو – طى – كينج "،أى كتاب القول والفضيلة. والطاو هو العقل الأصلى الذى خلق العالم والذى يسوسه مثلما يسوس الروح الجسد، ومعناه أيضا: الطريق، المنهج، الجوهر، المبدأ... وإذا ما تم تكثيف كل هذه المعانى فإنها تلتقى في معنى رمزى ما ورائى يشير إلى الطريق بوجه عام، الاتجاه، مجرى الأشياء وأساس وجود كل شيء (21). ويجب أن يكون الإنسان بدون هوى حتى يمكن أن يتأمله في بهائه ؛ فالأهواء تجعل الإنسان لا يراه إلا في نقصه، أى لا يراه إلا محدودا.

أما الطاو- سيين، فيعنى أنصار العقل، وهم يكرسون حياتهم لدراسة العقل، ويؤكدون أن الدذى يعرف العقد العقد في جوهره يملك العلم الكلى، الوسيلة الكلية للخلص، الفضيلة الكاملة، ومن ثم فإنه يكتسب قوة تفوق الطبيعة، ويكون قادرا على الصعود إلى السماء، وهو يطير عبر الأجواء، ولا يموت أبدا (22).

ويشير هيجل إلى مقطع شهير في كتاب لاوتسى يثير كثيرا من التساؤلات، ولاسسيما مسن قسبل المبشرين المسيحيين، يتحدث فيه لاوتسى عن أن العقل خلق الواحد، والواحد خلق الاثنين، والاثنان خلقا الثلاثة، ولكن الثلاثة خلقت العالم بأسسره. ولقد اعتبر بعض المبشرين هذا المقطع محتويا على مفهوم قريب من مفهوم التثليث المسيحى (23).

ويشير إلى هذا المعنى أيضا مقطع آخر ذكره راموزا يقول فيه لاوتسى:"
إن ذلك الذي تتدبرونه ولا ترونه يسمى إلى وإن ذلك الذي تسمعونه ولا تفهمونه يسمى CHI وذلك الذي تبحث يدكم عنه ولا تستطيع إمساكه يسمى WEI ". أو حسب النص اللاتيني: "إنك تنظره ولا تراه، وباسمه يدعى لهوأن تصيخ السمع ولا تسمعه وباسمه يدعى الحوان تصيخ السمع ولا تسمعه وباسمه يدعى CHI وإنك تسعى وراءه بيدك ولا تبلغه، فاسمه WEI ". ونقرأ بعد قليل فيما يقول هيجل -: "هذه الأمور الثلاثة لا يمكننا اكتناهها، فهى متحدة ولا تشكل إلا شيئا و احدا، وما هو أرفع منها ليس بأفضل منها، وهو أدنى منها ليس بونها السيس دونها (ليس أشد غموضا)، إنها ساسلة متصلة الحلقات، ساسلة لا نستطيع أن نسميها، وأساسها في اللاوجود ". وغالبا ما ندور المسألة حول هذه الأمور المطلق، الوجود الذي لا يوصف، وحين نمضى إلى ما يتجاوز ذلك لا الصورة المطلق أي مبدأ فلا شيء في العلى "، أو" إنك تسير أمامه فلا ترى رأسه، وتجسري وراءه فلا ترى ظهره "، وإن ذلك الذي يدرك الشرط الأول القديم العقل والدذي يمكنه أن يعرف ما هو موجود حاليا يمكن القول فيه أنه يملك ساسلة العقل العقل العقل العقل العقل ...

ويوضـــح هيجل فيها أنه ذكر التثليث لأن بعض المبشرين أرادوا أن يروا فيها أصلا لأشكال أخرى من هذا النوع .

ولما كان العدم هو الوجود الأعلى فى الديانة الطاوية، كما إنه كذلك فى ديانة فسو، المنتشرتين فى الصين بالإضافة إلى ديانة الدولة التى تنظر إلى الإمبر اطور بوصفه الرئيس على للدولة والدين معا، فإن هذا ترتب عليه أن الأفراد

أصدبح لديهم عن أنفسهم أسوأ مشاعر الذاتية، ومن هنا يرى هيجل أن: "الديانة الصدينية لا يمكن أن تكون هي ما نطلق عليه نحن اسم الدين، لأن الدين عندنا هو العمق الداخلي للروح في ذاتها بأن تتصور الروح نفسها في ذاتها، أي في أعمق أعماق جوهرها. وينسحب الإنسان في هذه المجالات،إذن، من علاقته بالدولة أيضا، ويلجأ إلى عمقه الداخلي ويكون في هذه الحالة قادرا على انتزاع نفسه من أسيطرة الحكومة الدنيوية. لكن الدين في الصين لا يرتفع إلى هذه الدرجة لأن الإيمان الحقيقي لا يكون ممكنا إلا حينما يكون (وجود) الأفراد في ذاتهم أنفسهم ولذاتهم. (أعنى حين يكون في استطاعتهم أن يوجدوا لأنفسهم) مستقلين عن كل سلطة قهرية خارجية، وليس للفرد في الصين أي جانب من جوانب هذا الاستقلال، ولهذا فهو في الدين لا استقلال له "(55).

(ب) الديانة الهندوسية:

يؤكد هيجل على أن السحة الأساسية للديانة الهندوسية داخلة ضمن تصورات الشرق الكلية. ففي الحدس الشرقي بشكل عام، والحدس الهندوسي بشكل خاص، يوجد عدد كبير من المذاهب الفلسفية والدينية، المؤمنة والملحدة، كلها مشتركة في قاعدة واحدة بسيطة جدا ؛ حيث يمكن أن نميز في الديانة الهندوسية المسترسلة في الخيال - شيئا أخيرا هو البراهما، الذات العليا، العلة الأولى، روح الكون العليا وجوهره، إن البراهما هو الأساس وهو الوحدة العليا، ومن هذا الأساس ينبثق العالم بأسره، ومع ذلك فإنه يمكث في الألوهة، في الوحدة مع الألوهة. إن كل شيء صادر عنه، وناشئ منه. وهذه المنتجات هي الآلهة والأبطال والقدوى الكلية والتكوينات والظواهر من جهة، وهي الحيوانات والنباتات والطبيعة غير العضوية من جهة ثانية. أما موقع الإنسان فهو الوسط بينها، وليس من غير العضوية من غير الكون في نظر المسيحية هو العالم الحالى، وهذا الخلق أو شيئ قريب منه، لأن الكون في نظر المسيحية هو العالم الحالى، وهذا العالم عادى، لكنه في نظر الهندوسية إلهي مثل البراهما نفسه. ولذا فإن الهندوسي يؤله بفضل خياله الخصب كل الحاضر لدرجة الإيهام.

لكن من جهة أخرى فإن الهندوسية تتصور المطلق على أنه الكلى اللامتمايز واللامتعين بالمرة، ويفتقر هذا الغلو في التجريد إلى مضمون خاص، ولا تقابله أية شخصية عينية، ومن ثم لا يصلح لأن يصاغ ويقولب من قبل الإدراك ؛ فالبر اهما ذلك الإله الأسمى المحايد يفلت من الإدراك الحسي، ولا يمكن التفكير فيه (26).

وثمـة تعييـنات أساسية للبراهما (المحايد)، هي التريمورتي، أي الثالوث الإلهي،

أولها البراهما (المذكر)، ثم الفيشنو وبالأخص في صورة كريشنا، ثم شيفا أو مَهَديفا، أما الضاح الأول من الثالوث، وهو براهما (المذكر)، فإنه صاحب النشاط المنتج والمنجب، فاطر العالم، كبير الآلهة، الخ. وهو يتميز عن البراهما (المحايد) الكائن الأعلى، أما هو أي براهما المذكر – فهو أول مواليده، لكنه من جهة أخرى يتداخل من جديد مع هذه الألوهية المجردة (27).

وإلمه تسريمورتى الثانى هو فشنو أو كريشنا، الذى يحفظ ويصون، والذى يتجسد في أشكال كثيرة لا حصر لها(28).

والثالث، هو شيفا الإله الذي يدمر (29).

والتجليات المقابلة لهذه الآلهة الثلاثة لا تقع تحت حصر، وإذا نظر إلى عمومية مدلولاتها فيان نشاطاتها لا متناهية العدد، وبعضها يتعلق بالظواهر الطبيعية، وعلى الأخص العنصرية، وعلى سبيل المثال فإن فشنو يختص بكل ما له صلة بالنار. أما البعض الأخر فعبارة عن أنشطة روحية، علما بأن كلا النوعين من الأنشطة يتداخل ويتراكب بصورة بالغة التنوع.

وفى الواقى الإله الثالث فى الثالوث الهندوسى، ليس هو الكلية العينية الستى تجمع بين الإلهين الأول والثانى فى المسيحية حسب منظور هيجل، بل هو فقط مستمم للإلهين الآخرين، وبدلا من أن يرتد إلى ذاته، لا يتعدى كونه تحولا، تغيرا، تد ميرا.

ولهذا يذهب هيجل إلى أنه لا مناص من الامتناع عن طلب الحقيقة العليا في مثل هذه العقيدة التي ما هي إلا تعبير عن خطوات العقل الأولى، وإذا كان في هذه العقيدة نوع من التاميح إلى التثايث المسيحي، فليس من الجائز اعتمادا على التشابه الرقمي اعتبار هذا التثايث الأصل الأول الذي صدر عنه التثليث المسيحي، لأن الإله الثالث في الثالوث الهندوسي ليس وحدة مركبة من الإلهين الأولين، كما أنه لا يمثل عودة الجزئي إلى الكلى في لحظة ثالثة هي لحظة الفردية. فضلا عن أن الآلهة الثلاثة ليست متضمنة في الجوهر وغير مؤثرة في طبيعته الداخلية، بل هي مجرد ثلاثة تجليات خارجية للجوهر الواحد، ومن ثم فهي لا تمثل وحدة عينية متباينة (30).

والأسلوب الذي يلجأ إليه الهندوسي للقضاء على الهوة القائمة بين المتناهي واللامتاهي، هي الجهاد من أجل التماهي مع هذا الجوهر، وغاية الهندوسي هي الصحود بلا توقف نحو ذلك التجريد الأقصى، وقبل أن يفلح الإنسان في بلوغ درجته القصوى يكون كل شيء قد تبخر وتلاشى: المضمون العيني ووعيه بذاته على حد سواء. لهذا لا يعرف الهندوسي من تصالح أو تماه مع البراهما، بمعنى أن السروح الإنساني لا يعي هذه الوحدة، وإنما تتحقق الوحدة بالنسبة إليه متى زال كل شهيء: وعيه ومضمون العالم ومضمون شخصيته على حد سواء. ويعتبر هذا الفسناء - الدي يصل إلى حد غيبوبة الوعي التامة - أسمى حالات الغبطة التي بغضلها يغدو الإنسان قادرا على الوصول إلى الله الأسمى وعلى صيرورته هو نفسه برهمانا.

إن غايسة الهندوسسى هسى التوحد مع الواحد، الارتفاع إلى الوجود كفكر. ويكون الوجود كفكر مباشر لدى طبقة البراهمة باعتبارها أسمى طبقة، وهم يكتسبون ميزة الاتصال بما هو إلهي بفضل مولدهم، وهم أيضا موضع تكريم من الآخرين كبراهمة، كآلهة.

وتوجد طريقة أخرى يسلكها أولئك الذين ينتسبون إلى الطبقات الأخرى لكي يعسودوا إلى ذواتهم، تتمثل هذه الطريقة في إماتة الذات والتخلص من الحياة الخارجية ومن كل حيوية. كما أن هناك من يمكثون مثلا عشر سنوات واقفين فوق قاعدة، ثم يبقون جالسين لأمد مماثل! ويعتني أصدقاؤهم بمأكلهم ومشربهم. وبفضل هذا السلوك الذي يسمى باليوجا يجعل الهندوسي من نفسه فكرا خالصا لا يفكر في أي شهيء. وهذا الفكر هيو البراهما ذاته الذي يعتبر الوجود فيه هدفا أعلى للهندوسي، أما الإنسان المستغرق في الرغبات والحسيات بشكل عام فإنه لا يبلغ هذه المرتسبة، ويكون بعد أرت في حالة جديدة وفق عقيدة التناسخ، فيبقي في الزمان، في الوجود التابع، من خلال حالة حيوانية (31).

وهكذا نلاحظ أن الهندوسية - كما يفهمها هيجل - هى دين الوحدة المجردة، دين الجوهر الواحد، وهذا الجوهر مجرد، وغير متعين، وبغير تمييز داخلي، ومن شم فهو لاشكل له، وكل تعيين إنما يتمثل خارجه. ولذا فإنه ليس روحا، لأن الروح كلى متعين، بل إنه هو الذي يعين ذاته بذاته، حيث يخرج من داخله الجزئي بوصفه مبدأ التعين، ثم يعود فيمتص هذا الجزئي - الذي أصبح آخر - في داخله، حيث يصير هذا الآخر مضمون الكلى بعد أن استرد وحدته، وتصالح فيه الجانب الكلى مع الجانب الجزئي في شكل جديد هو الفردي.

(ج) الديانة البوذية واللامية:

تعتبر البوذية واللامية آخر مرحلة من مراحل أديان الجوهر، ولقد اضطرب موقعها في نسق هيجل الديني اضطرابا ملحوظا، حيث جعلها تارة قبل الهندوسية، وذلك فسي محاضرات 4 82 1 م، و 782 1 م، بينما يضعها بعد الهندوسية في محاضرات 1 83 1 م. والأشك أن الوضع الأخير هو الصواب إذا أردنا الدقة التاريخية حسب البحوث الأكثر حداثة، لأن البوذية جاءت كرد فعل على الهندوسية، أي إنها الاحقة عليها، ذلك لأن "سيد هارتا" (563- 483 ق.م) مؤسس البوذية، الذي يطلق عليه اسم " بوذا "- أي الرجل المستنير أو الملهم أو البيقظ أو البصير - قد ارتد عن الديانة الهندوسية بسبب فوارقها القبلية المقدسة

وطقوسها المعقدة في عبادة الآلهة والتضحية لها، وسعى إلى التحرر من الألم، بواسطة الكمال الأخلاقى الدى يمكن بلوغه بالانسحاب من الحياة (الانعتاق الجميل)، والانغماس في النيرفانا، وقد أنكر بوذا وجود الله الخالق، وأنكر أيضا ديانة الفيدا، ولكنه قبل تعاليمها عن دورة الميلاد والممات (السانسارا)، وعن الجزاء (الكرما) التي تشير إلى أن تناسخ الأرواح لا يتوقف على القبيلة التي ينتمي إليها إنسان ما، ولا على التضحيات التي قدمها، وإنما يتوقف على حسنات الإنسان وسبئاته فقط.

إذن فخلاصة الأبحاث الحديثة حول البوذية تكشف عن أن الوضع التاريخي لها هو بعد الهندوسية وليس قبلها. وهذا ما تبينه هيجل في محاضرات 1831 م، وإن كان لم يتبينه في محاضرات 1824 و 1827 م.

ونظرا لأن بوذا وضع ديانة بلا إله، فقد نظر إلى الجوهر بوصفه عدما. فالأصل في الوجود هو العدم، والنهاية كذلك هي العدم، ولهذا فإن المبدأ الأساسي للوجود في حالمة سكون أبدى بلا نشاط أو إرادة، ولا يمكن أن يتغير في ذاته. والأشياء الموجودة في العالم ما هي إلا صور في حالة تغير، وعند تحليلها فإنها تقد كيفيتها، حيث إن كل الأشياء واحدة في جوهرها الذي هو العدم (32).

ولقد جاءت طريقة الخلاص في هذه الديانة تبعا لتصورها للجوهر. فلما كان الجوهر هو العدم، فإن الخلاص يكون عن طريق التوحد مع العدم والانعتاق من الوجود من الحياة بكل مظاهرها: الوعي، العواطف، الإرادة (33، فالسعادة هي في الاتحاد مع العدم، والتحرر التام من الوجود، ويقترب الإنسان من السعادة القصوي بمقدار تحرره من مظاهر الوجود، بل إن الإنسان يمكنه أن يتحرر من الشيخوخة والمرت والمرض عن طريق التأمل والعودة إلى الباطن والوصول إلى حالة النيرفانا، وبوصول الإنسان إلى حالة النيرفانا يكون قد نجح في عملية التوحد والستحرر من عملية التناسخ (34). ومن هنا يطلق على هذه الديانة وصف " الديانة المستغرقة في ذاتها .

ويشير هيجل إلى أن بوذا يعبد في الهند بنفس هذا الاسم " بوذا "، وفي الصين تحت اسم " فو Foo". وفي سيلان تحت اسم " جواتاما ". لكن البوذية تأخذ بين التبت والمغول في وسط أسيا وسيبريا – شكل اللامية، حيث معبودهم يدعى "اللاميا". ويفوق عدد أتباع البوذية عدد المسلمين، كما أن عدد المسلمين يفوق عدد المسيحيين (35).

ويوجد ثلاثة من اللاما، أكثرهم شهرة هو "الدلاى لاما" الموجود في لهاسا بالتبت، وثانيهم هو "التشو- لاما" الموجود في تشو- لامبو، ويدعى أيضا بانتشن رينبوتشي، أما الثالث فهو الموجود بجنوب سيبيريا (36).

وتعتبر اللامسية متطورة عن البوذية، والجانب المشترك بينهما هو وجود علاقمة بإنسان ما بوصفه حاملا للوحدة الجوهرية للمطلق، لكن البوذية الأصلية عيد هيجل تدرك هذه العلاقة على أنها علاقة بإنسان ميت، بينما في اللامية هي علاقة بإنسان حي هو اللاما. لكن هذا لا يعنى الارتباط بما هو جزئي في الإنسان، وإنما الارتباط بما هو كلى فيه، بما هو ماهوى فيه ومعبر عن الوحدة الجوهرية للسروح، ومن ثم فإن هذا البوذا أو اللاما يمثل نبع العطاء الروحي، لكن لا يعنى هذا أنسه سيد للطبيعة بحيث يمكنه القيام بالسحر والمعجزات، وإنما يعنى فقط أنه متميز عن الطبيعة بكل ما فيها من جزئيات. ومن هنا نفهم كيف أن البوذية، واللامسية بوصفها صورة معدلة منها، قضت على الديانة " الشامانية " في منغوليا القائمة على السحر و المعجزات و الشعوذة (37).

ولقد انتشرت البوذية في الصين، والهند، وسيلان، وأنام، وبورما. وأخذت شكل اللامية - كما سبقت الإشارة - عند المغول. لكن هيجل لا يشير إلى تحول الكثيرين من المغول إلى الإسلام بعد غزوهم للعالم الإسلامي، وكيف أنه في الوقت الذي انهزم فيه المسلمون أمامهم، انتصر الإسلام عليهم (38).

وينبغى ملاحظة أن هيجل رغم وعيه بالفروق والتمييزات الدقيقة داخل الهندوسية، فإنه لم يكن على مستوى الوعى نفسه بالبوذية وفرقها المختلفة، ولم يعرف التيار الإنساني الأصلى داخلها، وهو المعروف بالهنايانا، والذي ينظر إلى

الـبوذا علـي أنه حكيم لا إله. كما أن معرفة هيجل بالتيار المؤله لبوذا، وهو نيار مـتأخر، كانت ناقصة إلى حد بعيد. فللبوذية تاريخ طويل، تبدلت فيه عقائدها على مر الزمان، وتتوعت مدارسها تتوعا كبيرا(39).

3- أديان التحول من الدين الطبيعي إلى الدين الروحي:

باستعراض الديانة الصينية، والهندوسية، والبوذية واللامية، نكون قد انتهينا مسن ثاني مرحلة في تطور الأديان وفق المنظور الهيجلى، وهي تلك المرحلة التي يدعوها هيجل بأديان الجوهر. لكن ليس معنى ذلك أننا قد غادرنا بعد أديان الطبيعة، فنحن لا نزال فيها، لأن أديان الجوهر تمثل فقط الشق الثاني من أديان الطبيعة. لكن الفكرة ستأخذ في التطور وتعمل جاهدة على الخروج من هذه المرحلة إلى مسرحلة أديان الفردية الروحية. بيد أنها لا تصل إلى هذه المرحلة مباشرة، وإنما عبر محطة وسطى انتقالية تظهر فيها أديان جديدة تتجلى فيها بعض عناصسر السروح بشكل جزئي. وهذه الأديان التي يدعوها هيجل أديان التحول " تشمل الديانة الزرادشتية، والسورية، والمصرية.

ولا تمـــثل أديــان التحول مرحلة مستقلة تماما عن مرحلة أديان الجوهر المهما هــى تابعة لها، إذ ينتمى الاثنان إلى مرحلة أكبر تضمهما معا (بالإضافة إلى ديانة السحر المباشر) هي مرحلة أديان الطبيعة، لكن تتميز أديان التحول بأن الفكرة فيها تحــاول الانعتاق من الطبيعة، لكنها لا تتجح في ذلك نجاحا تاما؟ حيث يظل مفهوم الجوهر له حضور قوى بجانب ظهور عناصر جديدة روحية في تصور الإله، ولا تكفــى تلك العناصر الروحية الآخذة في الظهور للحكم بأن الإله أصبح في الوعي الإنسساني روحـا حقيقـيا متعيـنا، وإنمـا هـو في مرحلة وسط بين الجوهرية والروحية (40).

(1) الديانة الزرادشتية:

تظهر مرحلة البين بين هذه أو لا في ديانة زرادشت (660-583 ق. م)، ورغبم أنها سابقة على البوذية، إلا أن هيجل لا يعبأ بهذا، فالمهم عنده هو تركيب منطقه على تاريخ الأديان، بصرف النظر عن الموضوعية التاريخية.

والديانــة الزرادشتية تؤمن بنوع من ثنائية الإلهى: الأول باسم أهور امزدا، وهـو الإلــه المضىء والظاهر فى ذاته، ونقيضه هو أهريمان، أى الظلام، وهو نجس فى ذاته.

ومع أن الإلهى مع الزرادشتية أصبح أكثر تحديدا وتشخيصا عن الإلهى فى الديانات التى ذكرها هيجل من قبل، فإن هذا التشخيص سطحى للغاية من وجهة السنظر الهيجلية، فأهور امزدا ليس ذاتا حرة متحررة عن الحس نظير إله اليهود، كما أنه ليس ذاتا روحية وشخصية نظير إله النصارى الذى يُمثّل كروح واع لذاته ولشخصيته الواقعية، بل يبقى من حيث هو نور غير قابل للانفصال عن الموضوعات الحسية رغم توجيه الابتهالات إليه باسم الملك والقاضى والأكبر...، الخ.

إن أهور امرزدا إذن هو كلية جميع أشكال الوجود الخاصة التي يتحقق فيها الإلهب واننقى مع النور والأنوار، لكن هذه الكلية لا تزال غير قادرة على التجرد من الموضوعات التي هي غارقة فيها..، إنها كلية كامنة في الخصوصي والفردي مرتل كمون الرنوع في الأجناس والأفراد. نعم إن أهور امزدا من حيث هو هذه الكلية، يحتل مكانة فوق الخصوصي، ويعد هو الأول والأرفع،.. لكنه لا يوجد إلا في كل ما هو قاتم، في كل ما هو قاتم، ومظلم، وفان، ومريض..

إن الواقع في الديانة الزرادشتية وذلك في جانبه الخير - ممثل لوجود أهور امزدا. ذلك أن كل ما هو مصدر للنماء والحياة وكل ما يصون البقاء، متمركز في النور والطهر والنقاء، وبالتالي في أهور امزدا،، والحقيقة والحب والعدل، وكل كأنن حسى، والسروح، والغبطة. والخ، كل ذلك يعتبره زرادشت مضيئا وإلهيا في ذاته، دون تميسيز بين ظاهريات الطبيعة وظاهريات الروح، تماما مثلما أن النور والصلاح، الصفات الحسية والروحية، تتطابق و تتداخل في أهور امزدا ذاته.

ومن شم يذهب زرادشت إلى أن تجلى الخليقة يعبر عن جوهرية الروح والقوة وجميع أشكال الحركات الحيوية، وذلك بفدر ما تنزع إلى صون ما هو

صالح، وإلى إزالة ما هو طالح وضار فى ذاته، على اعتبار أن ما هو واقعى وصالح لدى الناس والحيوانات والنبات ما هو إلا النور، وحسب درجة هذا الضياء وكميته يرتهن تفاوت تجلى أو سطوع الأشياء (41).

لكن مملكة النور لا تستقل وحدها بالعالم عند زرادشت، وإنما نقف على النقيض منها مملكة الظلام، وعلى رأسها أهريمان. وينتمي إليها الشر الروحى والطبيعي، وبصفة عامة كل ما هو هدام وسلبي. غير أنه غير مسموح لأهريمان إلى الشر أن يوسع نفوذه ويبسط سلطانه، حيث إن العالم في مجموعه يسعى إلى تدمير مملكة الظلام وإزالتها نهائيا، وتأمين حضور أهور امزدا وسيطرته على كل مناحى الحياة (42).

ووفق هذا التصور لطبيعة الإلهى، تأتى العبادة فى الزرادشتية، حيث ينبغى على الإنسان أن يكرس حياته كلها من أجل مملكة النور، فيعمل على تطهير جسمه وروحه، وإشاعة الخير حوله، وأن يعبد بالقول والفكر لأهور امزدا وكل ما هو منبثق عنه، ومحاربة أهريمان وكل نشاط منبثق عنه.

أى أن المجوسى لا يوجه صلواته فقط إلى أهور امزدا، وإنما كذلك إلى جميع ما انبثق عنه تبعا لدرجته ومقامه من الطهارة والصلاح. فبعد الصلاة إلى أهور المنزدا يصلى المجوسى إلى "الأمسشسباندات "وهى الانبثاقات الأولى لأهور امزدا والأكثر سطوعا وتجليا، والتى تحيط بعرشه، وتساعده فى حكم العالم.

وتستهدف الصلاة التى توجه إلى نلك الأرواح السماوية - خواصها ومهامها بالستحديد، فاذا كانست من الكواكب، فإن الصلاة توجه إليها فى زمن ظهورها، وترتفع الابتهالات إلى الشمس نهارا، وتختلف طبيعة الابتهالات تبعا لحالة الشمس، من شروق إلى تعامد إلى غروب. ويصلى المجوسى فى فترة الضحى لأهورامزدا فى المقام الأول حتى يزيد من سطوعه وتجليه، وعندما يأتى المساء يصلى توسلا لأهورامزدا من أجل أن تتم الشمس مسارها.

وعندما جاء الإسلام نهى عن الصلاة في تلك الأوقات درءا للنشبه بالمجوسي وحرصا على التفرد.

كما يوجه المجوس صلواتهم إلى الأرواح الطاهرة من السلف، أيا كان الوطن الدى تستوطنه، وخاصة إلى روح زرادشت، وزعماء المدن والطبقات الاجتماعية..

ويصلى المجوس كذلك إلى " مترا " إله العدل وقاضى الأموات، ومخصب الأرض والصحارى، والمدافع عن السلام ضد عوامل الحرب والصراع.

ويرفعون ابستهالاتهم أيضسا إلسى مظاهر الطبيعة من حيوانات وأشجار وجبال.. باسم أهورا مزدا، تقديرا لخدماتها للإنسانية.

وتوصى " الزندافستا " بالحاح على وجوب التمرس على فعل الخير وطهارة الفكر والقسول والعمل، والاقتداء بأهور امزدا وكل الأرواح الطيبة، والسعى إلى تطهر الطبيعة، وإشاعة نور الحياة، من خلال الصدقات، وعيادة المرضى، وغرس النبات، وحفر الآبار ...الخ(43).

إذن فلقد أصبح الإله مع الزرادشتية - حسب هيجل - أكثر تحديدا فهو الخير، على العكس من " براهما " الذي كان بلا تحديد، وعلى عكس الجوهر عند البوذية الذي كان عدما. لكن لا يزال هذا الإله أحادى الجانب، لأن هناك إلها آخر يناقضه هو أهريمان إله الشر. ومع أن كلا منهما ذو بعد شخصي إلا أن مفهوم الشخصية لا يزال هنا - من وجهة نظر هيجل - مفهوما سطحيا، حيث إن نقيض أهور امزدا لم ينبع من داخله، وإنما هو خارج عنه، عكس الإله الكلى المتعين الذي يضع نقيضه من داخله، ثم يتوحد معه في شكل جديد.

فالكلي في الزرادشتية له آخر، وهذا عنصر روحي شخصي لا يزال غير كياف لأن هذا الآخر مستقل تماما عن الكلى. ومن هنا يعتبر هيجل إله الزرادشتية بيسن الجوهرية والروحية، وإن كان ما يزال قريبا أكثر من مرحلة الجوهر، لأن الثنائية الإلهية مفتقدة للوحدة التركيبية. وهذا هو مكمن القصور في المبدأ الفارسي، إذ إنسه لسم يتعرف بشكل تام على وحدة التعارض (44)؛ فالصراع يقع خارج الكلى وليس في داخله، والآخر ليس نابعا منه، بل هو مستقل عنه تمام الاستقلال.

(ب) الديانة السورية:

لـم يذكـر هيجل الديانة السورية إلا في محاضرات 1831 م، في حين أنه تجاهلها أو جهلها في المخطوطة وفي كل من محاضرات 1824 و 1827 م (45).

وتمــنل الديانــة السورية، بوصفها ديانة الألم عند هيجل، مرحلة أكثر تقدما بالقــياس للديانة الزرادشتية، لأن الانقسام فيها يقع داخل الكلى ذاته، فالإله يتضمن ســلبه، ولا يعد هذا السلب خارجا مستقلا عن الإله. وفي ذلك يتحقق أكثر عناصر الـروح أهمية عند هيجل، وهو الانقسام والتمايز داخل الفكرة الإلهية. ويتضح هذا من خلال أهم عقيدتين في تلك الديانة، وهما عقيدتا العنقاء وأدونيس.

فالعسنقاء طائر أسطوري يحترق ذاتيا ثم ينبعث مرة أخرى من رماده، أى أنه يتضمن سلبه، ومن ثم تشتمل الفكرة الإلهية في داخلها على " الآخر "وعبر ذلك "الآخر" تعود مرة أخرى إلى ذاتها (46).

أما العقيدة الثانية فهى مبنية على أسطورة أدونيس الذى يموت، ويظل ميتا ثلاثة أيام، ثم يسترد حياته مرة ثانية.

وها إلى السلب (الموت) كامن في المنظور الهيجلي، وهو أن السلب (الموت) كامن في الإله، وليس متخارجا عنه تماما مثلما كان الأمر مع الديانة الزرادشتية. الأمر السخى يشير إلى نشوء فكرة موت الإله، وهى فكرة عميقة ودليل على تقدم الروح عمند هيجل! فبها يتحقق التطور الداخلي للفكرة الإلهية وفق المنظومة الهيجلية، وهي أن الإلهي يتضمن نفيه، والآخر جزء من الذات الإلهية، أو بلغة المنطق: الجزئي كامن في الكلى، والشقاق بينهما هو شقاق داخلي. ويعتبر هيجل بروز هذا العنصر مؤشرا على ترقى الفكرة الإلهية من مرحلة الجوهر إلى مرحلة أكثر قربا من مفهوم روحانية الإله وشخصانيته!

وربما يكون من الجلى أن السبب في أن هذه الديانة تكتسب أهمية خاصة عند هيجل، يرجع إلى أنها تشكل جانبا أساسيا في تكون العقيدة المطلقة، لأنها

تضمع المبذرة التاريخية لعفيدة موت الإله في المسيحية، وهي الديانة المطلقة عند هيجل.

ج) الديانة المصرية:

مـع الديانـة المصـرية يكـون هيجل قد وصل إلى آخر محطة فى أديان الستحول، والـنقطة النهائية فى أديان الطبيعة، لأن أديان التحول تمثل الشق الثالث مـن أديان الطبيعة؛ حيث كانت ديانة السحر تمثل الشق الأول، بينما كانت أديان الجوهر تمثل الشق الثانى.

وهسى تمسئل المحطة الأخيرة لأن الروح تجاهد فيها من أجل التحرر من ربقسة الطبيعة، وتنزع نحو الوحدة العينية التي توضع فيها الطبيعة فقط بوصفها الأساس لتجلى الروح.

بيد أنها لا تستطيع التحرر الكامل، وإن كانت قد تمكنت من تحقيق تحرر جيزئي حييث لم تعد الوحدة بين الطبيعة والروح هي تلك الوحدة الأولية المباشرة ميثلما كان الحال بالنسبة للأديان الأقل تطورا، وإنما أصبح هناك مع الديانة المصرية عنصران متناقضان، يكدح أحدهما للتحرر من الآخر، أي أن الروح الغارق في الطبيعة يكدح من أجل التحرر منها.

ومن ثم تعتبر الديانة المصرية، عند هيجل، ديانة انتقالية من مرحلة أديان الطبيعة السيعة السيعة السيعة السيعة السيعة السيعة المسرحلة أديان الفردية المروحية، وهي اليهودية، واليونانية، والرومانية.

وإذا كان هايجل قد وضاع الديانة اليهودية بعد الديانة المصرية في محاضرات 1824 م، وهذا وضاع دقيق، ويتفق مع محاضرات 1824 م، فإن الأمار عاد ليضطرب معه في محاضرات 1831 م، حيث وضع الديانة المصرية بعد الديانة اليهودية!

الأكثرمن ذلك لفتا للنظر أن هيجل يضع الديانة المصرية - في كل الأحسوال - في نقطة البداية، مع أن الديانة المصرية، رغم عمقها وتطورها الداخلي، هي أقدم الديانات نظرا لقدم الحضارة المصرية ذاتها.

بالإضافة إلى ذلك، إن هيجل رغم رصده لشيء من التنوع داخل الديانة المصرية، فإنه لا يشير إلى النقدم والتطور الحادث في تاريخ هذه الديانة ذاتها، فهي ليست ديانة واحدة، وإنما ديانات متعددة تتابعت على مر التاريخ القديم، ولقد بلاغ تنوعها درجة التناقض الجذري بالتناظر مع التبدلات السياسية العميقة التي كانت تحدث آنذاك، وأسرع شاهد يتوارد إلى الذهن في هذا الصدد هو ذلك الصراع بين أخناتون وإلهه آتون من جهة وكهنة آمون من جهة أخرى.

لا شيء يهم هنا مع هيجل إلا إثبات فكرته المسبقة عن انتقال الروح من الشرق إلى الغرب! والديانة المصرية بثرائها وتعددها وقابليتها للتأويل ربما تكون أكثر الديانات التى تسمح لهيجل بتقديم تفسير لها يساعده على إثبات فكرته بصرف النظر عن التتابع التاريخي الواقعي.

فلم يعجر هيجل عن قراءة أفكاره القبلية في تمثال أبي الهول، فهو الدليل على محاولة الروح التحرر على صحة تلك الأفكار ؛ إذ إنه لغز مبهم يدل على محاولة الروح التحرر من الطبيعة، فنصفه حيوان وهو الجانب الطبيعي، ونصفه الآخر رأس بشرى وهو الجانب الروحي (47).

ويدل كذلك على محاولة الروح التحرر من الطبيعة عند هيجل أن الأرض عدد المصريين منقسمة إلى قسمين: أحدهما مملكة الحياة، وثانيهما مملكة الموت، بل إن الآثار تدل على الفكرة ذاتها من وجهة نظر هيجل، فنصفها فوق الأرض والنصف الآخر تحت الأرض.

ونظرا لأن محاولة تحرر الروح من الطبيعة - حسب القراءة الهيجلية - لم تزل غير ناجحة، فإن الاثنين ماز الا متحدين في الوعى الديني المصري، ولذا نرى هيجل يفسر عبادة قدماء المصريين للحيوانات على أنها دليل اتحاد الروحي بالطبيعي، لأن الحيوان يشتمل على دائرتي الطبيعة الحية والروح الغامضة التي لا

تــزال منغلقة على ذاتها، ولقد تصور قدماء المصريين أن في عالم الحيوان الشيء الباطــن ومــا هو غير قابل للإدراك، ومن ثم فإن عبادة الحيوان تدلل على ارتباط الــروحى والطبــيعى، حيث إن الحيوان مشتمل على الجانبين. ولقد تحولت أشكال الحــيوانات إلى رموز، فالصقر رمز التنبؤ، وأبيس رمز الفيضان، والخنفساء رمز التو الد والنشوء (48).

ويعتبر هيجل عبادة الحيوانات أنقى من عبادة مظاهر الطبيعة للأسباب سالفة الذكر.

ولكسن إذا كان قدماء المصريين قد عبدوا مظاهر الطبيعة، فإنهم قد أعطوها معينى روحيا، فالنيل رمز الحياة، والشمس رمز العطاء، وهو ما عبرت عنه أسطورة أوزريس. فأوزوريس كإله يعد جامعا لعناصر الفكرة الثلاثة عند هيجل، فأوزريس الإلسه الكلى يموت، أي يسلب نفسه ويستخرج نقيضه من داخله. وهنا يتحول إلى الجزئية، ثم يتغلب على الموت، فيسلب هذا النقيض، أي يسلب السلب، ويعسود إلسى ذاته، حيث يتحدد الكلى مع الجزئي في الفردى. فإذا كان السلب هو المسوت، فيان سلب السلب هو القيامة. وعليه إن الإله أصبح متضمنا في داخله لسلبه، ومسع أن المسوت يأتي لأوزريس من الخارج من " تيفون " (49) - حسب هسيجل - فإنسه يعتبره داخلا في جوهره، لأنه لا يظل خارجيا بالنسبة إليه، وإنما يصبح داخليا عندما يعاني أوزريس الموت.

ويمجد هيجل فكرة الخلود عند المصريين، ويعتبرهم أول مكتشف لخلود الروح الفردية ، ورغم أن هذه الفكرة تعنى أن الروح جوهر منفصل عن الطبيعة، فإن هيجل لا يسريد أن يسبجل وعسى المصربين بهذا الانفصال، بل يمر عليه مرور الكرام، أو بالأحسرى غسير الكرام، لأنه يصدع قراءته من أساسها والتي يريد أن يؤكد فيها عدم قدرة الروح على التحرر والانفصال عن الطبيعة في الوعي الديني المصري.

ثانيا : أديان الفردية الروحية (ارتفاع الروحى فوق الطبيعى):

يـتطور التصور الإلهى مع أديان الفردية الروحية؛ حيث تتحرر الروح من الطبيعة بعد أن كانت غارقة فيها مع أديان الطبيعة التي جسدت الروح في صور

حسية. وحيثما ترتقى الروح فوق الطبيعة، فإن الإله يصبح شخصا ذا غايات محددة وحكيمة، وتتحقق فيه عناصر الروح أكثر من ذى قبل، لأنه صار كليا، ومع ذلك يتيح الجزئى أن يخرج عنه ويستقل، ثم يتصالح معه ويستوعبه فى الفردى، وإن كان هذا التصالح لا يلغى الجزئى على نحو تام. وإذا كانت بعض أديان الطبيعة، مثل الهندوسية، تملك تصورا مجردا للإله فى صورة "براهما "لكنه ليم يكن موضوعا للوعى، ولم ينفصم عن الطبيعة من حيث كونه الوجود الكلى الطبيعة. وإذا كان التصور الإلهى قد أصبح موضوعا للوعى فى الزرادشتية، فإنه كان مصورا تصويرا حسيا على هيئة نور. بينما تحولت الطبيعة مع أديان الفردية الروحسية إلى مجرد كائن مخلوق، عرضى ظاهرى، ومتناهى. وارتفعت الروح فوق الطبيعة؛ حيث غدت هى الخالق والوجود الأول (50).

وتجلت أديان الفردية الروحية في ثلاث صور، هي:

(1) اليهودية (دين الجلال):

اضـطرب موقـع اليهودية في النسق الهيجلي إلى حد التتاقض، فبينما يأتي لاحقا على الدين المصرى في محاضرات 1824 و 1827 م، يأتي سابقا عليه في محاضرات 1831 م، ضاربا بالتاريخ الحقيقي عرض الحائط!

وإذا كان الفن الرمزى يوازى أديان الطبيعة، والفن الكلاسيكى يوازى أديان الفردية الروحية، فإن هيجل يضع اليهودية وهى من أديان الفردية الروحية في نطاق الفن الكلاسيكى (51).

وفى "محاضرات فى فاسفة المتاريخ" تاتى اليهودية قبل الحضارة المصرية، مع أن اليهودية نابعة من الحضارة المصرية، والوعي الديني عند اليهود مسبوق بالوعي الديني عند المصريين.

ويعتبر هيجل أن التصور اليهودى للإله باعتباره الواحد المجرد مشكلا للانف _ال بين الشرق الغرب (52). وينسى أن اليهودية شرقية، بل كل الأديان الموحى بها شرقية ولبست غربية.

هذا، وبينما نظر كنط في "الدين في حدود العقل وحده " إلى اليهودية بوصفها مجرد تنظيم سياسي وغير مستحقة لاسم الدين؛ لافتقادها لعناصره الجو هرية، وهي خلود النفس، والنية الباطنة، والمبادئ الأخلاقية المستندة إلى الضمير، ومفهوم الإله رب العالمين (53)، بينما نظر إليها كنط على هذا النحو، نجد هـ يجل يمجد اليهودية باعتبارها ، دين الجلال الذي قطع مرحلة في تطور الروح وهارون، وإنما يقصد اليهـودية اللاحقة المستندة إلى العهد القديم في شكله الحالي الذي أنثيت علم النقد التاريخي تحريفه وخضوعه للتشكل والتبدل عبر عصور مــتلاحقة، وهي دين الجلال عند هيجل لأنها آمنت بالله ذي الجلال والسمو، خالق الطبيعة وسيدها والأساس الأول والمطلق (54). فالتصور الإلهي تحرر معها من كل مــا هــو حسى وطبيعي، وتراجعت الطبيعة إلى مكانها كشيء متناهي وعرضي ومخلوق وغير إلهي ولم يبق في مرتبة الإجلال غير الله الواحد، الشخص، المستعالى والمستحرر من كل ما هو حسى. فعندما تصور اليهودية الله متجردا من الشكل ولا ماهية له سوى الماهية الروحية المحض، بالتعارض مع العالم والطبيعة، فإنها تعتق الروحي من كل رباط له بالحسى والطبيعي، وتحرره من قيود الوجود المتناهي ، وقدمت المثال النموذجي للجليل، وعبرت عنه أنقى تعبير، ف لأول مرة بالفعل تختفي فكرة التناسل، فكرة الولادة الطبيعية، لتحل محلها فكرة الخلق من قبل قوة روحية (55) "قال الله للنور: كن، فكان! ". ولا ريب في أن الرب السيد، الجوهر الواحد، يتظاهر للخارج، لكن تظاهره يأتي في منتهي النقاء، لا جسديا: إنه الكلمة المعبرة عن المفكر بوصفه قوة روحية، بأمرها يسقط للحال كل ما هو موجود في حال من طاعة خرساء، بيد أن الله لا ينتقل إلى هذا العالم المخلوق وكأنه بالفعل واقعة، بل يبقى في وحدته المتوحدة، من دون أن تتولد عن هذا الانفصال ثنائية حقيقية، فما هو خارجي هو صنيعه الذي لا يتمتع بأي استقلال عـنه، وهـو لا يوجـد إلا ليكون شاهدا على حكمته ورأفته وعدله، وليس الواحد حاضرا في أشياء الطبيعة، لكن أشياء الطبيعة هذه ما هي إلا أعراض عاجزة، وأقصيى ما في مستطاعها أن تتم عن ظاهر الماهية، بدل أن تكون تجسدها الحقيقي، وما دام الله الواحد مفصولا على هذا النحو عن عالم الظواهر العينية

ومثب تا فى ذاته، ومادام العالم الخارجى، من جهنه، متعينا على هذا النحو كعالم متناه وثانوى المنزلة، فإن عالم الطبيعة وعالم الإنسان يظهران المرة الأولى فارغين من الألوهية، فليست الطبيعة تجسيدا شه، فالأرض أرض، والنبات نبات، والحيوان حيوان، والإنسان إنسان (56).

ونظرا لأن اليهودية تؤمن بأن الإله الواحد ذى الجلال هو إله الشعب فقط، فإنها ديانة مانعة على نحو مطلق (57).

أما عقيدة الآخرة وخلود النفس، فليس لها مكان في النسق الديني السيهودي. وفي هذه النقطة يتفق هيجل مع كنط. ولقد سبق لنا تحرير هذه المسألة عند الحديث عن موقف كنط من اليهودية، حيث تبين أن خلود النفس من العقائد الخلافية بين فرق اليهود، وثمة تناقض بين نصوص العهد القديم بشأنها، وليس من الدقة ما ذهب إليه كنط وهيجل من نفى هذه العقيدة عن مجموع اليهودية.

ومن المنظور الهيجلى، فإن عدم إيمان اليهود بخلود النفس يرجع إلى عدم الشعور بالاستقلال الفردى، وعدم حرية الروح العينى، والفردية لا توجد فى ذاتها ولذاتها، فلسيس مباح لأى شيء فى هذا العالم أن يتطلع إلى الاستقلال، إذ إن كل شيء موجود بقوة الله، وليس لوجوده من غاية سوى الشهادة على مجد الله وجلاله وعلسى عرضية العالم، وفكرة الخلود غريبة عن تصور الجليل الذى ارتبط به لدى الإنسان إحساس بتناهيه وبالهوة التى لاقرار لها والتي تفصله عن الله الواحد الجليل، الذى هو وحده غير القابل للفناء، وكل شيء سواه متناه وغير حر وخاضع للولادة والزوال.

من هذا النص يولد الإحساس بدناءة الإنسان أمام الله، فالتسامى إلى الله يقوم على الخشية من غضبه والرغبة في رضاه؛ ولذا جاءت العبادات اليهودية عبادات صورية.

أما الشريعة فهى نابعة من إرادة الجليل ذى الحكمة والقدرة على الفصل بين الخير والشر. ورضوخ الفرد للشريعة التى أنزلها الله، يعلى من مقامه ، ويضفى على علاقاته بالله طابعا إيجابيا. ثم لا يلبث أن يدرك أن كل الجانب السلبى من

حسياته وآلامه إنما هو عاقبة تمرده على الشريعة، بينما الجانب الإيجابي من حياته ورغد عيشه ومسراته إنما هو ثمرة انصياعه للشريعة. وهنا تظهر الأخلاق الحق، لأن الله يمجد عن طريق الاستقامة والعمل الصالح (58). وبينما يرى هيجل أن أخلاق اليهودية، ويجزم بأنها ليست أخلاق أخسلاق اليهود أخلاق حق، يفند كنط الأخلاق اليهودية، ويجزم بأنها ليست أخلاق حق، لأنها تفتقد عناصر الأخلاقية، وهي مجرد أفعال خارجية تخضع لقوانين إلزامية، وليست قائمة على النية الأخلاقية الباطنة أو الضمير، والمبادئ الأخلاقية لا تنتسب إلى اليهودية بما هي اليهودية، وإنما استعارها اليهود في العصر الهليني من اليونان (59). ويبدو أن الخطوة التي كان تقدمها كنط إلى الإمام كان هيجل مصرا على أن يرجعها إلى الخلف!

(ب) الديث اليوناني (ديث الجمال):

وفى الدين الديونانى تفوقت الروح على الطبيعة، حيث لم تصبح القوة الحقيقية للطبيعة، بأ أصبحت للسياسة. وتتضح هذه العقيدة من خلال الإيمان بسزيوس رب الأرباب والسلطة والقانون، الذى انتصر على العمالقة:قوى السماء والأرض والبحار. ولكن الروح تصالحت مع الطبيعة فى الفن حيث تم التعبير عن آلهة الديونان فى شكل حسى، فالروح تجلى فى العمل الفنى بتمامه، وغدا للآلهة شكل البشر وجسدهم بل وغاياتهم! وتصالح المعنى مع المادة، مع العنصر الحسى، مسع الكائن لشيء آخر، ويتجلى الروحى بتمامه فى هذه الخارجية، وهذه الأخيرة تعنى الداخلى الذى يعرف بتمامه فى شكله الخارجي (60).

ومع أن هيجل يدعو هذا الدين بالدين الجمالى، أو دين الجمال فى المخطوطية ومحاضرات 4 82 1 و 827 1، ودين الحرية والجمال فى محاضرات 1 83 م مع ذلك فإنه يعتبره محدود الأفق، ضيق المجال، لكنه كان كذلك ممهدا الدين المطلق، لأنه تمثل الله على أنه ذو طابع إنسانى، وصور الإنسان على أنه ذو جوهر إلهى، ومن هنا مهد لعقيدة التجسد المسيحى، غير أنه ظل يفتقد لعنصر حرية الروح؛ لأنه جعل القدر والضرورة تحكم فى كل الأشياء بما فيها الآلهة (١١).

(ب) الدين الروماني (دين الغائية):

أما الديس الروماني، فإن هيجل يدعوه دين الغائية، فهو يجمع بين الجلال والجمال. ومع ذلك فهو دين نفعي، لأن أتباعه ينظرون إلى الآلهة بوصفها وسائل تحقق رغباتهم، وهم يصلون إليها ويعبدونها عندما يحتاجونها ولاسيما في أوقات الضرورة والحرب (62). وهو دين سياسي ينظر إلى الدولة بوصفها الغاية القصوي (63)، أما تصوره للإنسان فقد ظل يفتقد لكثير من العناصر، وأهمها الذاتية واللامحدودية، إذ إنه لا يعي أن الذاتية الخاصة وما تتيحه من تجاوز تتخطى إلى ما لانهاية كل نظام أقيم.

وقد بلغ استلاب الإنسان منتهاه في الدين الروماني، لا لأن الآلهة أصبحت ذات وظائف نفعية للإنسان والدولة، وإنما لأن الإمبراطور أصبح مهيمنا على كل القوى الإنسانية، وتمركزت فيه كل سلطات الألوهية، وأصبح يملك قدرة قدرية تعسفية أكثر مما تملك الآلهة.

لقد تم تكريم الإمبراطور بوصفه السلطة العليا، وعُظّم كاله، لأنه هذه السلطة اللاعقلية التي تحكم الأفراد . ويعبر جارودي بشكل مكثف عن فكرة هيجل وتوصيفه لهذا الوضع، فيقول:

" فى الإمبراطور تركز وتفرد كل سلطان البشرية المنخلع: كل الإلهى بات محتشدا فى هذا الكائن المحدود، وفى الوقت نفسه، إنه شقاء وألم الفرد الذى جرد من كل كينونته، من كل سلطته، من كل مستقبله (64).

ومن شم أصبحت الثقة في قوانين الآلهة الأزلية ثقة خرساء، ولم تعد تماشيل الآلهة الآن سوى مجرد جثث هامدة فارقتها الحياة، ولم تعد الأناشيد الدينية سوى ألفاظ خاوية زال عنها أي مضمون إيماني، وخلت موائد الآلهة من أي مضمون روحي، ولم يعد في استطاعة الألعاب والاحتفالات أن تزود الوعي بذلك الإحساس السعيد بوجود وحدة بين البشر والآلهة. ولقد تحولت نشوة اليقين الذاتي الدني لا يتزعزع - على نحو ما عبر عنه الوعي الرواقي بتأكيده لذاته في جرأة

وشجاعة - إلى إحساس قوى بفقدان أى عنصر إلهى فى ضوء سيادة الوعى الشكي المصحوب بقلق حاد.. مما أدى إلى تداعى العالم الأخلاقي.. (65).. يقول هيجل:

"الوعسى الشمقى هو علم هذا الضياع التام. وفيما يتعلق بهذا الوعى الشقى، ضاعت القيمة الداخلية لشخصيته المباشرة، والقيمة الداخلية لشخصيته المتوسطة، الشخصيية المفكرة، سواء بسواء، لقد أصبحت الثقة خرساء في آيات النبوة التي كان عليها أن تعرف الخاص. والتماثيل التي هي الآن جثث هربت منها نفسها. والأناشيد كلمات بدون إيمان. وباتت موائد الآلهة بدون الغذاء والشراب الروحيين، ولم تعد الألعاب والأعياد تعيد للوعى وحدته السعيدة مع الماهية، وتنقص أعمال ربات الإلهام قوة الروح الذي كان يرى يقين ذاته يتدفق من تصادم الآلهة والبشر. لقد صارت بالنسبة لنا: ثمار جميلة مفصولة عن الشجرة، منحنا إياها قدر صديق، كما تقدم فتاة جميلة هذه الثمار، بدون الحياة الفعلية لوجودها- هنا، بدون الشجرة التي حملتها، بدون الأرض، بدون العناصر التي تؤلف ماهيتها، بدون المناخ... أو تناوب الفصول التي كانت تضبط صيرورتها..، ولكن كما أن الفتاة التي نقدم ثمار الشحرة هي أكثر من الطبيعة التي كانت تعرفها مباشرة، الطبيعة المنتشرة في شروطها وعناصرها، الشجرة، الهواء، الضوء، الخ، لأنها تركب في شكل أعلى كــل هذه الشروط في بريق عينيها الواعية ذاتها وفي حركة تقديمها الثمار - كذلك فإن روح القدر الذي يقدم لنا هذه الأعمال الفنية هو أكثر من الحياة الأخلاقية لهذا الشـعب ومـن فعاليته، إنه روح قدر المأساة الذي يستجمع كل هذه الآلهة الفردية وكل هذه المحمولات للماهية في البانثيون الوحيد، في الروح الواعي ذاته کروح"⁽⁶⁶⁾.

• المسيحية:

إن الألم الناشمي عن ذلك الوضع الذي آل إليه الدين الروماني، والشقاء الكلى، والنتاقض بين المحدود واللامحدود، سيتغلب الروح عليها في الدين الحقيقي للروح الذي يقدم تصورا متكاملا للعلاقة بين المحدود واللامحدود في الإنسان، بين

الطبيعة الإنسانية والطبيعة الإلهية، وما هذا الدين الحقيقى للروح عند هيجل إلا الدين المسيحى (67).

ويذهب هيجل إلى أن جميع الأديان السابقة على المسيحية ما هي إلا معبرة على جوانب من المسيحية ذاتها، وعندما جاء ت هذه الأخيرة استوعبتها استيعابا كلملا من وجهة نظر هيجل. رغم أن المسيحية تركز على الروح وملكوت الله أكثر مما تركز على الجسد والحياة! ورغم أنها تذيب الإنساني في الإلهي! ورغم أنها تذيب الإنساني في الإلهي! ورغم أنها تذيب الإنساني في الإلهي! ورغم أنها تفيد المجرد الذي يعتبر أسمى العقائد في الله حتى الآن من منظور عقلاني، ورغم أن مفهوم الشريعة كمنهج للحياة العملية غائب عنها، ورغم الانتقادات التي وجهت إليها من قبل علم النقد التاريخي، وهو العلم الذي لم يستقد منه هيجل البتة.

ولقد توقف العرض الهيجلي لتطور الأديان عند المسيحية دون ذكر للدين الذي جاء بعدها، وهو الإسلام.

• الإسلام:

جاء الإسلام في المرحلة النهائية من مراحل ارتقاء الدين، واستوعب كل العناصر الإيجابية في الأديان السابقة عليه، وخلص مفهوم الألوهية من كل ما علق به من تصورات تشبهه بالبشر،أو تخلط بينه وبين الطبيعة،أو بينه وبين أي مستوى من مستويات الوجود ؛فهو: (ليس كمثله شيء)، وهو الذي يجب تتزيهه عن كل ما يصفه به البشر: (سبحانه وتعالى عما يصفون)، وهو الذي لا يمل المسلم في كل صلاة مسن تكبيره: "الله أكبر من كل تصورات البشر،أكبر من كل شسيء،أكبر مسن كل قيمة، أكبر من كل ما هو طبيعي أو إنساني أو حيواني، وهو السنيء،أكبر مسن كل قيمة، أكبر من كل صلاة ،أي تتزيهه عن كل ما لا يليق به، تارة: "سبحان ربي العظيم" في الركوع، وتارة "سبحان ربي الأعلى" في السجود.

والإسلام دين التوحيد المحض والبساطة في الاعتقاد ؛ حيث ينظر إلى الله باعتبار ، روحا خالصا، وباعتبار ، إلها مجردا وليس محسوسا عيانيا. وهذا التجريد

هـو المسـئول عـن نبذ الإسلام للوسائط التشبيهية والتجسيمية وتحريم التصوير التجسيمي، درءا لمشابهة أعمال الله؛فالله ليس له شبيه وكذلك أعماله.

فالــتجريد الإســـلامى الألوهية بلغ بها إلى قمة ترقى الوعى بالإلهي . ولذا فالإســـلام لا يخاطــب الناس بالمعجزات الحسية،ولكن بالآيات العقلية الفكرية:تارة بالاستشهاد بالاستشهاد بالاستشهاد بالسنشهاد بالسنن التاريخية .

ويفصل الإسلام بين مستويات الوجود دون خلط بينها، ودون طغيان لمستوى على مستوى؛ فالألوهية غير الطبيعة ،وغير الإنسانية،وغير الحيوانية.وكل طرف من هذه المستويات غير الآخر والدخول من مستوى إلى مستوى ليس خاضعا لنوع من الإرادة العمياء، وتدخل الله في الطبيعة ليس عشوائيا؛ لأن القرآن يؤكد وجود سنن طبيعية وقوانين كلية لا تتغير ولا تتبدل، وأن الله خلق الأشياء وفق قانون أو قدر: (إنا كل شيء خلقاه بقدر) [القمر: 49]. (سنة الله ولن تجد لسنة الله تبديلا).

والقرآن لا يستحدث عن صفات لله؛ إمعانا في التنزيه، وإنما يتحدث عن أسماء لله باعتبار أفعاله :العدل المسماء لله،فالله لسيس سرابا مثل البراهما ؛ وهي أسماء له باعتبار أفعاله :العدل العلم، القوة، السرحمة...الخ. فالروح الإلهي يخرج من تجرده، فيحقق ذاته في الكون عبر أفعاله الإبداعية.

وأفعال الله إبداعية، لكنها ليست سحرية، بل: (كل شيء عنده بمقدار){السرعد:8}..(والشمس والقمر حسبانا ذلك تقدير العزيز العليم){الأنعام:96}..(وخلق كل شيء فقدره تقدير ا){الفسرقان:2}..(وكان أمر الله قدرا مقدورا){الأحزاب:38}...الخ.

و هــو رب العالمين: الموجودات كلها، والبشر كلهم: المؤمن والكافر ، والتقي والعاصمي.

و هـو لـيس فـي زمـان لأنـه خالق الزمان،وليس في مكان لأنه خالق المكان،ومع ذلك (فأينما تولوا فثم وجه الله).

فالإسلام هو دين الروح المطلق، لأنه يتكشف فيه الروح من حيث هو روح كلي مجرد على نحو مطلق. والروح الإلهي ليس غارقا في الطبيعة ،بل متعال عليها، كما أنه لا يحلل في أي حيز أو مخلوق، ولا يتحد مع بشر في طبيعة واحدة، ومع ذلك فقد نفخ الله في الإنسانية من روحه؛ فهو منبع الحياة العاقلة؛ لكن ليس معنى هذا وحدة الإنساني والإلهي، فمستويات الوجود متمايزة: الإلهي، الطبيعي، الإنساني.

الحواشي

- (1) د. على سامى النشار، نشأة الدين، حلب، مركز الإنماء الحضاري، 1995، 61
- (2) د. محمد عبد الله در از، الدين: بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان. الكويت، دار القلم، 1990، ص 127.
 - (3) د. على سامى النشار، نشأة الدين ص 55.
- (4) د. زيدان عبد الباقى. علم الاجتماع الدينى، القاهرة، مكتبة غريب، 1977، ص 95 وما بعدها.
- (5) Hegel, Lectures on the Philosophy of Religion, p.207.
- (6) Ibid., p.205.
- (7) Ibid., p. 223.
- (8) Ibid., p.229-630.
- (9) Ibid., p. 253.
- (10) Ibid., p. 236.
- (11) P. C. Hodgson, Editorial Introduction to Hegel's Lectures on the Philosophy of Religion, p.43.
- (12) Hegel, Lectures on the Philosophy of Religion, p. 237.-8.
- (13) هـيجل، محاضرات في فلسفة التاريخ، الجزء الثاني، العالم الشرقي. ترجمة وتقديم وتعلميق د. إممام عبد الفتاح إمام، وراجعه على الأصل الألماني د، محمود حمدي زقزوق، القاهرة، دار الثقافة، 986 1، ص 86.
- (14) Hegel, Lectures on the Philosophy of Religion, p. 246.
 - (15) هيجل، محاضرات في فلسفة التاريخ، 95/2.
 - (16) المصدر السابق، ص 96.
 - (17) السابق، ص 84.
 - (18) السابق، ص 82.

- (19) P. C. Hodgson, Editorial Introduction to Hegel's Lectures on the Philosophy of Religion, p.43.
- (20) Hegel, Lectures on the Philosophy of Religion, p.246
- (21) Ibid., p.244.
- (22) Ibid., p.245.
- (23) Ibid., p.246-7.
- (24) Hegel, Lectures on the History of Philosophy, pp. 124 ff. هيجل ،محاضرات في فلسفة التاريخ، 85/2.
- (26) Hegel, Lectures on the History of Philosophy, pp. 138 ff.
 Hegel, Lectures on the Philosophy of Religion, p. 270 ff.
- (27) Hegel, Lectures on the Philosophy of Religion, p. 275.
- (28) Ibid., p. 277.
- (29) Ibid., p. 279.
- (30) Ibid., p. 429..
- (31) Ibid., p. 383 ff.
- (32) Ibid., p. 256.
- ومحاضرات في فلسفة التاريخ، 2، ص 139.
- (33) Ibid., p. 256.
- (34) Ibid., p. 253 ff.
- (35) Ibid., p. 251.
- (36) Ibid., p. 264.
- (37) Ibid., p. 265 ff.

(38) انظر: فيليب خورى حتى، تاريخ العرب، ج 2، 635.

(39) د. سرفبالى رادا كرشنا، و د. شارلز مور، الفكر الفلسفى الهندى، ترجمة ندره اليازجى، بيروت، دار اليقظة العربية، 1967، ص 353- 5 35 وما يعدها.

- (40) Hegel, Lectures on the Philosophy of Religion, p. 292 ff.
- (41) Ibid., p. 304 ff.
- (42) Ibid., p. 301, 304, 312.
- (43) هيجل، الفن الرمزى والكلاسيكى والرومانسى، محاضرات في علم الجمال، ترجمة جورج طرابيشي، بيروت، دار الطليعة، 1986 م، ص 42 وما بعدها.
 - (44) هيجل، محاضرات في فلسفة التاريخ، 2، ص 13.
- (45) F. C. Hodgson, Editorial Introduction to Hegel's Lectures on the Philosophy of Religion, p.48-9.
- (46) Hegel, Lectures on the Philosophy of Religion, p.309,314.
- (47) Hegel, Lectures on the Philosophy of Religion, p.313,327,354.
- (48) Ibid., p322-3.
- (49) تروى تواريخ الأساطير المصرية أن الذى تآمر على قتل أوزريس هو أخوه "ست" ليستولي على عرشه، ولكن ليزيس زوجة أوزريس كانت ساحرة كبرى، نجحت في أن تلقح نفسها من أوزريس الميت، ثم أنجبت حورس الذي حسارب عمه "ست " وانتصر عليه، واسترد العرش السليب. وقد اعتبر المصريون القدماء "ست" إلها للشر والانتقام، على نقيض أخيه أوزريس إله الخير والمحبة، وكان "ست " هو المعبود القومي للصعيد، وعاصمته أمبوس، وكان حيوانه المقدس كليبا بريا، وكان رمزه القوة والبأس والعواصف والرعود.
- (50) Hegel, Lectures on the Philosophy of Religion, p. 328 ff.

- (51) هيجل، الفن الرمزى والكلاسيكي والرومانسي، ص 106.
 - (52) هيجل، محاضرات في فلسفة التاريخ، 2، ص 180.
- (53) Kant, Religion Within the Limits of Reason Alone ,p. 116-8.
- (54) Hegel, Lectures on the Philosophy of Religion, p. 365.
- (55) Ibid., p. 360-1.
- (56) هـيجل، محاضرات في فلسفة التاريخ، 2، ص 182. وهيجل، الفن الرمزى والكلاسيكي والرومانسي، ص 110.
- (57) Hegel, Lectures on the Philosophy of Religion, p. 371. (58) Ibid., p. 372.
 - وهيجل، محاضرات في فلسفة التاريخ، 2، ص 182. وهيجل، الفن الرمزي والكلاسيكي والرومانسي، ص 114.
- (59) Kant, Religion Within the Limits of Reason Alone ,p. 116.
- (60) Hegel, Lectures on the Philosophy of Religion, p. 333 ff.
- (61) Ibid., p. 355.
- (62) Ibid., p. 385.
- (63) Ibid., p. 387.
- (64) روجیه جارودی، فکر هیجل، ص 238.
- (65) قارن: د. زكريا ابراهيم، هيجل، أو المثالية المطلقة، ص 428.
- (66) هيجل، ظاهريات الروح، ج 2، ص 261− 262، مقتبس من جارودى، فكر هيجل، ص 47 1− 48 1.
- (67) Hegel, Lectures on the Philosophy of Religion, p. 387.

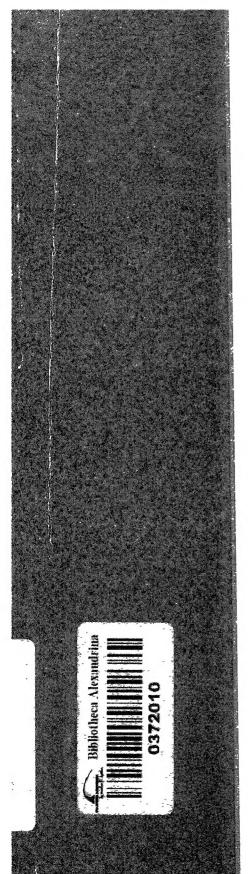
الفهرست

الصفحة	الموضوع
٧	مقدمة
	الفصل الأول
٩	ما الدين؟
	الفصل الثاني
٣٣	ما فلسفة الدين؟
	الفصل الثالث
٥٧	الألوهية في الأديان
	الفصل الرابة
۸٥	-
	الفصل الخامس
٩٧	
	الفصل السادس
1.9	
	الفصك السابخ
170	•
	الفصك الثامن
127	•
	الفصل التاسخ
10V	تطور الادبان









هناالكتاب

الدينية، ويسعى إلى تعريف القارئ المحقائق الدينية، ويسعى إلى تعريف القارئ العربي ولاسيما طلاب الفلسفة ـ بفلسفة الدين كمجال معرفي مستقل ومتميز، له حدوده ومناهبه، وموصوعاته، وعلاقته بالعلوم الأخرى. وإيقافه على طائفة من الموضوعات التي يتناولها فلاسفة الدين، مثل: ماهية الدين، الألوهية، الوحي والنبوة، المعجزات، ماهية العبادات ووظيفتها، مشكلة النشر، الحياة الآخرة، ومنطق ارتقاء الدين.

ويهدف المؤلف في هذا الكتاب إلى إعادة التفكير العسقلاني الحسر في الدين من حيث هو دين، وتكوين معرفة علمية ببنية وتكوين التفكير الديني. ويعتبر هذا أحد العوامل الرئيسية للخروج من دائرة التفكير الأسطوري في طبيعة العلاقة مع المطلق، وحلقة مهمة للانتقال من منهج حفظ المتون إلى منهج نقد الأفكار سعياً لتكوين رؤية علمية للكون والحياة.

أحمد غريب